constantin noica

trei introduceri la devenirea întru ființă

CONSTANTIN NOICA

TREI INTRODUCERI LA DEVENIREA ÎNTRU FIINȚĂ

1984

Cuvânt înainte

Dintre cele trei introduceri cuprinse în volum, cea dintâi a fost cu adevărai scrisă ca o introducere la lucrarea *Devenirea întru ființă* (ed. Ştiinţifică, 1981), în speță la prima ei parte, „Încercare asupra filosofiei tradiţionale“. Încheiată ca și aceasta în preajma anului 1950, ea a fost totuși lăsată deoparie la tipărirea lucrării, nu numai ca fiind prea întinsă, cu cele patru capitole ale ei, dar și prea răspândită față de albia gândului principal.

De astă dată autorul vrea să pună în lumină tocmai răspândirea gândului. De aceea el adaugă *Introducerii,* tot ca introduceri la gândul său, însemnările despre timpul „devenirii stimulate“, împletită cum este cu tema devenirii întru ființă, precum și încercarea despre o sculptură, în ființa statică a căreia i s-a părut că poate citi o devenire.

Devenirea întru ființă este un nume. Filosofia reprezintă îndeletnicirea cu simple nume și cuvinte, au spus detractorii ei. Nu cumva au dreptate? Și nu cumva au mai multă dreptate decât cred? Căci e destul să-ți amințești de un loc din *Sofistul* lui Platon (253 a), spre a vedea ce uimitor lucru poate fi cuvântul. Vorbind despre genurile de realitate și îmbinarea lor posibilă, anticul spune că se întâmplă cu ele ceva asemănător literelor, în rândul cărora unele se armonizează între ele, altele nu, în timp ce vocalele circulă prin toate și le leagă pe toate. Așa fac genurile de realitate, unde genul lui „a fi“ circulă prin toate, și la fel se întâmplă cu unele cuvinte.

Filosofia ar putea fi, atunci, încercarea de a găsi acele cuvinte care sânt liantul lucrurilor și gândurilor, *vocalele* lor. Că nu au sens prin ele însele? Dar atunci cum se face că dau sens. și modelează? Poate că ele însele își capătă sens dând altora; sau poate că, posedând un sens deplin de la început, n-ar avea decât unul, pe când lor le-ar trebui, pentru cuvenita lor întrebuințare filosofică, să le aibă pe toate. Cuvântul însuși își încearcă devenirea întru ființă prin filosofie.

Dacă însă devenirea întru ființă este ori nu o vocală a lumii și o vocabulă a dreptei filosofări, n-o poate ști cel care a rătăcit cu ea prin lume. „Noi nu suntem stăpânii limbii“, spunea Eminescu. Și cu siguranță noi nu sântem stăpânii cuvintelor, atunci când le închipuim, ca autorul de față, plecate să îmblânzească lumea.

AUTORUL
1983

ÎNTÂIA INTRODUCERE

Cu excepția primului capitol, apărut sub altă înfățișare în colecția „Știință și cunoaștere“ (1942) îngrijită de Anton Dumitriu, tot restul Introducerii de față este inedit.

Capitolul I

Certitudinile filosofiei faţă de incertitudinile ştiinţei.

Ştiinţa, ce numără atâtea triumfuri la care filosofia n-a contribuit cu nimic, duce astăzi la o criză de care iarăşi filosofia nu e responsabilă cu nimic. Ştiinţa a creat, anume, un fel de univers închis, un *univers teoretic închis*. Sântem astăzi sufocaţi de teoretic, acesta e faptul. S-a crezut la un moment dat că putem ieşi din teoretic prin tehnic; dar tehnicul nu este prin el însuşi (doar prin folosinţă) o formă de practic, ci un mod de-a fi sau de-a întrupa teoreticul.

Trebuie să acceptăm lucrul acesta, dacă vrem să dăm socoteală de criza la care a putut duce ştiinţa, nu filosofia: produsele tehnicii sânt, în fond, abstracţiuni. Un tramvai, de pildă, este o abstracţiune; un ceasornic, un motor în patru timpi, un agregat industrial — sânt o abstracţiune. Evident, o abstracţiune *materializată*; dar tot abstracţiuni rămân. Într-un tramvai se pot întâmpla lucruri concrete, pentru viaţa insului; cu un agregat industrial, lucruri concrete pentru viaţa societăţii şi chiar a naturii;. dar tramvaiul şi agregatul rămân o abstracţiune, odată cu toată creaţia tehnică. Trăim, cu această creaţie, într-o lume de abstracţiuni, iar până şi copiii ni-i creştem printre asemenea abstracţiuni materializate pe măsură lor, care sânt jucăriile tehnicii mecanice, de astăzi.

Caracterul tehnicii de-a fi o simplă aplicare a teoreticului, deci de-a nu ne scoate din teorie, a fost subliniat cel mai bine de Kant, în „Introducerea“ la *Critica Judecării*, mai ales în prima ei versiune. Kant n-a fost un pasionat al tehnicii, aşa cum au fost un Descartes, Pascal sau Leibniz; el n-a visat, ca ei, să construiască maşini de calculat sau trăsuri cu schelet mai uşor. A înţeles însă limpede, oarecum cu anticipaţie, natura tehnicului, atunci când a cerut, în „Introducerea“ amintită, să nu fie confundat cu practicul. Căci tehnicul îi pare altceva decât practicul, care la Kant angajează voinţa liberă, deci fiinţa noastră morală: e aplicaţie. Dar o aplicaţie, spune Kant, nu te scoate din teoria pe care o aplici. Geometria aplicată e şi mai departe geometrie, după cum tot ce a început prin a fi cunoaştere teoretică rămâne cunoaştere teoretică, orice folosinţă i-am da. Veacul al XIX-lea întreg, cu

tehnica lui, a venit să confirme o jumătate de pagină din „Introducerea“ lui Kant.

Firește, știința n-are nici o vină, ci doar merite, pentru faptul că alcătuiește, împreună cu tehnica, un univers teoretic închis. Ea a pornit de la cunoaștere teoretică și nu poate rodi decât în această cunoaștere. Dar, dacă teoreticul e destinul ei, el nu exprimă poate și măsura deplină a omului. Iar tocmai de aceea am asistat la o renaștere a filosofiei: ca o reacțiune împotriva teoreticului. Oricât de paradoxal ar părea la prima vedere, *doar prin filosofie ieși din teorie.* (Căci nu mai e vorba de „theoria“ greacă, contemplarea dezinteresată a ființei, ci de interesul pentru abstract ca atare.) Ori de câte ori simțim nevoia să ne întoarcem spre concret, filosofia e în câștig. Ea nu te depărtează de concret, nu te face să-l părăsești cu adevărat, ci te readuce până la urmă în inima lui. Să lăsăm bunul simț să râdă de filosofie spunând că este în nori. Cât de în nori a fost totuși restul, cunoașterea noastră, luminile, sau civilizația noastră, se vede bine astăzi. Filosofia singură te coboară câteodată pe pământ. De aceea când știința, care ține întreagă de cunoașterea teoretică, vine să anexeze filosofia, sau măcar să se alăture ei, ea nu face decât să încerce, pe cale teoretică, să iasă din teorie! Știința ar cere, în termenii ei, o soluție care nu poate fi dată decât în alți termeni.

Dar în ce anume constă „criza științei“? Oamenii de știință o arată singuri. Este criză — reiese din expunerea lor — pentru că în câmpul teoretic al științei intervin factori extrateoretici. Să luăm de pildă exemplul indeterminismului. Se ivește, odată cu el, o criză pentru că în mijlocul câmpului teoretic al științei își vădește prezența un factor nechemat de nimeni și cu desăvârșire extrateoretic: observatorul. Sau să luăm cazul, de asemenea citat de cercetătorii științifici, al pluralității geometriilor sau pluralității logicilor. De ce mai multe geometrii și logici? te întrebi. Pentru că, e răspunsul, avem „libertatea axiomatică“; putem alege un sistem de axiome după voie, iar de fiecare dată știința e alta. Dar libertatea este a cuiva, a unui subiect. Dintr-odată reapare, cu amenințarea de criză ce-l însoțește, factorul acesta extrateoretic care e subiectul omenesc.

Dacă s-ar putea generaliza pe temeiul câtorva din lămuririle ce ni se dau despre criza științei — dar, firește, este numai *un* motiv în joc, semnificativ totuși, — se pare că se petrece un fenomen de criză ori de câte ori e vorba de prezența, constatată ori nu, a omului. Dealtfel e o întrebare dacă o filosofie a crizei n-ar spune același lucru despre orice alt soi de criză

(bursa). Căci ieşirea ciudată a omului la suprafaţă, în sânul unei ordini ştabilite, a creat întoţdeauna încurcături. Există, până la un moment dat, doar normele zeilor; există doar valorile obiective; există doar legile. Şi deodată apare omul, ca un factor constant de perturbare! În orice caz în ştiinţă — aşa cel puţin cum ni s-au înfăţişat lucrurile — pare limpede: ştiinţa vrea cunoaştere obiectivă, iar criza izbucneşte uneori pentru că se constată că nu s-a putut rămâne în modurile pure, teoretice, ale cunoaşterii obiective. Atunci, ştiinţa se adânceşte în sine — sau înceafcă să iasă din sine. Încotro? Către filosofie. Căci nu e şi filosofia o chestiune de cunoaştere?

Dar, filosofia reprezintă tocmai ieşirea din abstract, chiar dacă trebuie încă privită ca o chestiune de cunoaştere. Ştiinţa pleacă de la şi vrea să sfârşească la raţional (luat în înţelesul obişnuit, intelectiv). Chiar criza ei, ea înţelege să şi-o depăşească pe acest plan. Se mişcă filosofia în acelaşi plan? E adevărat că şi ea sfârşeşte prin a avea o *expresie* intelectivă; dar e, poate, o similitudine de limbă şi nu una de sens. Filosofia rosteşte şi ea un „pentru că“ de pildă, unul asemănător cu cel al ştiinţei, dar care, e totuşi, în ultimă instanţă, altceva decât acesta. Iar acum încep îngrijorările: e filosofia altceva decât cunoaştere? Este ea altceva decât o pătrundere raţională a lucrurilor?

De multă vreme filosofia a ştiut să răspundă, prin exerciţiul ei istoric, la asemenea probleme; dar ele renasc neîncetat, căci în fiecare moment interesul pentru sau contra filosofiei pare a fi mai larg răspândit decât organul ei.

* * *

Va fi de ajuns să regăsim câteva tipuri de certitudine filosofică, spre a putea pune în relief natura proprie a filosofiei, aşa cum s-a desfăşurat ea de-a lungul istoriei, prin opoziţie cu natura pur teoretică a ştiinţei. Când încearcă să-şi caute căile, filosofia ne pare a se ridica la trei izvoare de certitudine. Nu e vorba de trei certitudini diferite; s-ar putea, într-un sens, să fie mai multe, ori nici pe atât. Dar, istoriceşte, ni se pare că ori de câte ori şi-a pus problema îndreptăţirii proprii, filosofia s-a ridicat la trei tipuri de certitudine, care sânt tot atâtea luări de „conştiinţă de sine“. De la început ea iese deci din teoretic pur; căci luarea de conştiinţă de sine nu e o cunoştinţă, teoretică ci un demers practic, fundamental chiar pentru exerciţiul acestei

cunoaşteri. Iar certitudinile filosofiei se vor grupa în jurul a trei tipuri de demersuri, adică trei izvoare:

— conştiinţa existenţei sinelui ca om;

— conştiinţa existenţei îngrădite a omului;

— conştiinţa posibilităţii de-a ieşi din situaţia de îngrădire a omului.

1. *Conştiinţa existenţei sinelui* este conştiinţa unei existenţe gânditoare sub o formă oricât de rarefiată: de spirit, logos sau altceva — în exerciţiul filosofiei. Deci nu e vorba de om ca atare, de antropologie pură şi simplă, ci de conştiinţa unei subiectivităţi gânditoare de ultimă instanţă. Nu spunea Schelling că până şi absolutul nu poate fi conceput decât ca subiectiv? Fără o subiectivitate, care de cele mai multe ori e căutătoare şi în criză, fără un dezechilibru între *ceva* şi lume, filosofia e de neconceput. Realiştii nu pot fi înţeleşi decât în lumina acestei perspective filosofice, atunci când vorbesc despre nevoia de echilibru (a cui?) cu lumea. Invocarea subiectivităţii, care în ea însăşi poate duce la excese idealiste, a venit totuşi să arunce o lumină nouă asupra istoriei filosofiei. Căci, în fapt, ea nu exprimă ceva exterior filosofiilor, ci condiţia lor lăuntrică de-a porni, în înţelesul de mai sus, de la conştiinţa existenţei sinelui. Într-un fel sau altul, întreaga filosofie trecută încape în această viziune; doar presocraticii, Aristotel şi Spinoza par a rezista, pentru motive variate de altminteri. De aceea şi sânt ei singurii care să inspire un dogmatism filosofic oarecare. Toate celelalte filosofii au ceva „sociabil“ în ele; plecând de la conştiinţa unei existenţe subiective, ele nu se refugiază atât de exclusiv în unicitatea adevărului, ci rămân, într-un fel, în comunitatea sensurilor umane.

Conştiinţa aceasta a existenţei omului ca *spirit* a luat o formă cunoscută, tocmai pentru că e excesivă, cu *cogito*-ul lui Descartes. Mai interesant însă ar fi, în locul acesta, *cogito*-ul lui Augustin, sau mai de grabă *dubito*-ul lui; căci arată şi mai bine decât cel cartezian ce fecund izvor de certitudini este faptul acesta al luării conştiinţei de sine de către om. Augustin spune, într-un loc reputat din *De Trinitate*: dacă devin conştient de faptul că mă îndoiesc, atunci capăt o mulţime de certitudini (pe care Descartes le va reduce mai târziu, poate prea repede, la una singură, la *cogito* —, pierzând toată varietatea de certitudini şi mai ales caracterul lor de a fi obţinute tocmai prin îndoială; căci la Descartes *sum* are însemnătate până la urmă, pe când la Augustin accentul cade pe *certus sum*); îmi dau seama că *trăiesc*; că-mi *amintesc* de îndoială; că *înţeleg* faptul de-a mă îndoi; că *vreau să fiu*

sigur; că *gândesc*; că *știu* cum că nu știu ceva; în sfârșit, că *judec* cum că n-am dreptul să accept la întâmplare lucrurile. Iată deci câteva certitudini izvorâte la Augustin din faptul fundamental al întâlnirii omului cu sine, chiar sub forma unei ființe ce se îndoiește.

În definitiv conștiința existenței omului exprimă faptul acesta bine cunoscut, că în filosofie e vorba de o reflexiune a spiritului asupră-și. Oricine trebuie să consimtă că spiritul se apleacă aci asupra spiritului și că, în timp ce în știință e vorba despre lucruri chiar atunci când se vorbește despre om (omul adică e privit ca lucru, așa cum face deseori și psihologia, care încetează atunci să fie o disciplină filosofică), în filosofie este vorba despre om, chiar atunci când se vorbește despre lucruri. Filosofia e o îndeletnicire cu *sinele*, nu cu lucrul. Orice filosofie e a sinelui, s-a spus pe drept cuvânt. Conștiința existenței omului, ca fiind o conștiință „de sine“, exprimă această regăsire prin filosofie a spiritului. De aci principalele certitudini ale filosofiei.

2. Dar nu singurele. *Conștiința existenței îngrădite a omului* vine să adauge zestrea ei de certitudini. Însă, mai întâi, cât de întinsă e această conștiință a îngrădirii și ce este ea?

S-ar putea lesne, și desigur nu fără folos filosofic, alcătui o istorie a „îngrădirii“ omului, potrivit conștiinței grecești. În orice caz cu Platon ai din plin simțământul îngrădirii spiritului omenesc, și abia dacă mai e nevoie să amintim de mitul peșterii și de necesitatea mitului în general, izvorâtă tocmai din îngrădirea spiritului uman. Nici vorbă că Plotin, dar mai ales filosofia creștină, vor afirma și accentua teza îngrădirii. Toma din Aquino încearcă să descrie un intelect angelic, ca și unul divin, spre deosebire de cel îngrădit, omenesc. Iar ceea ce este surprinzător e că nu numai pe linia aceasta creștină se vorbește de îngrădire. Un Descartes, de pildă, are din plin ideea intelectului creator. (Creatorul n-a voit ceva adevărat, în sensul că adevărul i-ar preexista, spune el într-un rând; ci există lucruri adevărate pentru că le-a voit el. Nouă însă adevărul ne preexistă.) La fel o are Leibniz, care arată că există, pentru intelectul nostru, adevăruri „de fapt“ pentru că nu putem vedea, ca intelectul absolut, seria întreagă de temeiuri a unui contingent. Kant însuși nu poate gândi o minte omenească decât prin comparație cu un *intellectus archetypus*. Să amintim și de Schelling, care arată că totul e răsturnat în intelectul finit: realul îl reprezintă pentru el accidentele iar posibilul e substanța, în timp ce pentru intelectul infinit ar fi

exact pe dos. Iar dacă menționăm, în filosofia contemporană, pe Heidegger, cu ideea mărginirii omului, avem destule puncte de sprijin pentru a înțelege că e vorba de o temă din trecut esențial filosofică, cu toate excesele pe care le-a putut lua.

E adevărat că tema aceasta a îngrădirii are rezonanțe teologice. Dar unele din problemele teologiei au putut fi mutate pe registrul filosofic. Problema îngerilor, de pildă, este și un fel de problemă filosofică. Nu *existența* îngerilor, dar posibilitatea de-a gândi naturi superioare nouă, (în cosmos?) e adesea indispensabilă filosofiei. Există — tocmai pentru că omul e ființă îngrădită — un „mit al căderii“ și în filosofie. (Dealtfel, dacă mitul e o problemă filosofică, căderea e un adevărat mit al miturilor. Căci de ce am avea mituri, al lui Narcis de pildă, dacă nu am fi ființe decăzute?). Ce „ar fi putut“ să fie un lucru, desăvârșirea către care trimite el, îți explică adesea ce *este* el, nefiind aceasta totuși.

Dar, dacă ni se acordă larga răspândire în trecut a temei îngrădirii, — cum poate ea deveni izvor de certitudine? Nu e tocmai îngrădirea expresia imposibilității noastre de a atinge planul certitudinilor?

Să răspundem cu un singur caz: cel izbitor și concludent al lui Kant. Pentru Kant, omul are certitudini tocmai pentru că e mărginit. Cunoaștem numai interpretarea lui Heidegger care să explice pe Kant în perspectiva îngrădirii; dar și aceea e prea „heideggeriană“. Să rămânem la Kant. În *Critica rațiunii pure*, Kant ar putea foarte bine să spună: ce potrivit este că nu cunoaștem lucrul în sine! Căci dacă am cunoaște lucrul în sine — iar aceasta el o declară — atunci n-am mai ști nimic *a priori* despre natură și o *știință* a naturii ar deveni imposibilă, deoarece numai aprioricul ne dă necesitatea și universalitatea, deci legea. Geometria și fizica ar fi imposibile — și sânt tot afirmațiile lui Kant — dacă intelectul nostru ar fi intuitiv, creator (ca intelectul archetypus); căci atunci, n-am mai avea „forme pure“ și „categorii“. Iar cunoscătorii își amintesc de felul cum sânt soluționate cea de-a treia și cea de-a patra antinomie: tocmai prin aceea că *nu* cunoaștem lucrul în sine; căci atunci totul ar fi „mecanism“ și n-ar mai încăpea loc pentru libertate.

"Dar *Critica rațiunii practice* face la fel, transformând îngrădirea omului în izvor de certitudine. De astă dată Kant va spune categoric, la finele lucrării: e bine că nu cunoaștem lucrurile în sine! E bine că nu *cunoaștem* pe Dumnezeu. Dacă l-am cunoaște, ne-ar lipsi „intenția morală“; n-am mai avea imperative; n-am mai acționa din datorie. Dacă: am cunoaște pe

Dumnezeu, am acţiona din teamă sau din speranţă. E bine deci că facultăţile noastre sânt îngrădite. Chiar „nemurirea“ apare, într-un fel, din îngrădirea noastră; fiind fiinţe finite, avem nevoie de un progres moral infinit. Pentru câmpul moral al omului este limpede, la Kant, că certitudinea o dă legea; dar o fiinţă care n-ar fi îngrădită n-ar avea nevoie de lege, căci ar fi străină de orice piedici sensibile. Principii morale, conclude Kant, ar avea toate fiinţele intelectuale; doar omul are *obligaţii*. — Nu este în fond, în perspectiva criticismului, un adevărat elogiu adus îngrădirii?

În sfârşit, *Critica Judecării* vine să adâncească acest elogiu. Frumosul şi sublimul, spune Kant, fiind moduri de reprezentare „estetică“, o fiinţă pur intelectuală (lipsită de sensibilitate) nu le-ar avea. Agreabilul există şi la animale; binele e pentru orice fiinţă raţională; frumosul singur e numai la om. Judecata estetică dă, aşadar, măsura omenescului. Iar la finele *Criticii Judecării*, după ce arătase, că singur omul are argumentul teleologic al existenţei lui Dumnezeu, Kant aduce o concluzie întocmai celei din *Critica raţiunii practice*: e bine că nu cunoaştem pe căi teoretice divinul; căci dacă l-am cunoaşte, teologia ar precede morala, care n-ar mai veni dinăuntrul fiinţei noastre. E bine să fim îngrădiţi: cunoaştem moral, deci liber, divinul; nu teoretic, adică, necesar.

Iată deci cum tot ce e certitudine şi obiect de filosofare pentru Kant: legea ştiinţifică, legea morală, ca şi principiile estetice şi teleologice, izvorăsc toate din îngrădire. Conştiinţa îngrădirii omului este, pentru Kant, garanţia certitudinilor lui. Iar conştiinţa aceasta, sortită de obicei să umilească, dă unui Kant accente de trufie. Atât de neaşteptate sânt izvoarele de certitudine ale filosofiei!

3. Rămâne ultima grupă de certitudini, cele care ne par a izvorî din *conştiinţa posibilităţii de a depăşi existenţa îngrădită a omului*. Căci îngrădirea nu e izvor de certitudine pozitivă pentru întreaga filosofie, aşa cum era conştiinţa existenţei omului; la cei mai mulţi gânditori ea rămâne o certitudine negativă. Atunci condiţia de îngrădire trebuie depăşită, iar filosofia apare adesea ca unul din modurile posibile de ieşire din ea.

Întâi, filosofia nu vede spiritul într-o singură ipostază, cea contemplativă, ci şi în cea activă. Iată această modalitate esenţial filosofică: dialectica. Expresie a unei tensiuni lăuntrice a spiritului, dialectica e o punere în mişcare a acestuia, spre a-l face să iasă din conflictul cu sine. E proces, nu stabilitate.

Ni se pare deci a surprinde în spirit dualitatea: adevăr închis — adevăr deschis. Spiritul e îngrădit, deci are nevoie de devenirea desfășurării de sine către adevăr. (*Fenomenologia spiritului*, dealtfel, a arătat din plin lucrul acesta). Iar dualitatea o regăsim în toate modurile spiritului: în cunoaștere, ca și în comportare, sau în aprecierea valorilor. Pe planul cunoașterii, de pildă, s-ar putea urmări această dualitate sub forma: cunoaștere propriu-zisă și contemplație. Ni se pare a vedea în cunoaștere un proces, o desfășurare spre ceva nou, care să poată fi urmărită în opoziție cu actul de fixație al contemplării. Din punct de vedere epistemologic, spiritul nostru trădează în primul rând o tendință fixatoare, obsesia odihnei în adevăr, nostalgia contemplației; de fiecare dată, pe fiecare treaptă a dezvoltării sale, spiritul speră a „fi găsit“, a putea să se oprească, a putea să repete. Cum să facă însă spre a nu fi la infinit tautologic? cum să facă spre a da peste ceva nou? „cum sânt cu putință judecățile sintetice“? Iar în aceasta constă cunoașterea. S-ar putea încerca o adevărată istorie a teoriei cunoașterii în lumina acestei tensiuni intime a spiritului, și poate că orice teorie a cunoașterii nu este decât expresia acestei tensiuni. Pentru că nu ne e dat să contemplăm, în „finitudinea“ noastră, avem nevoie de cunoaștere.

Dar dualitatea revine și pe planul comportării. Sânt cele două tipuri etice pe care le putem păsi ilustrate în fiul risipitor și fratele său. Fratele ar da idealul etic (adevărul, contemplația): se comportă după norme, ascultă, se supune și binesăvârșește. De ce nu e totuși bun până la capăt nici el? Iar libertatea fiului vine, chiar vinovată cum este, să întregească supunerea, până la urmă la fel de vinovată, a fratelui.

Și nu apare și pe planul valorilor aceeași dualitate? Valorile pot fi și ele, sau contemplate, sau incorporate în viață, atunci când încorporarea lor (ca în artă) nu reușește să fie și contemplarea lor. Câteodată s-ar putea spune că dualitatea aceasta e manifestă și în planul vieții psihice obișnuite, sau în ordinea „pasiunilor“, în sensul clasic al Tratatelor despre pasiuni. Tristețea, la Descartes și Spinoza, de pildă, ar da: apropierea, participația, procesul, devenirea, pe când bucuria ar oferi: izolarea, oprirea, contemplația.

Ce fef de certitudine capătă filosofia din dubla ipostază în care se așază spiritul? E certitudinea de-a putea depăși tocmai această dualitate — ca în artă, ce pare exemplară unor filosofi — și de-a putea ieși din condiția de unilateralitate a științei, de pildă, ce nu știe decât de cunoaștere, nu și de contemplație.

În al doilea rând, însă, unii filosofi încearcă mai mult decât o asemenea legitimă depășire a îngrădirii, căutând alte depășiri, de astă dată lipsite de legitimitate. În ce privește intelectul omenesc, de pildă, există o veche obsesie a filosofiei de a obține o „intuiție intelectuală“. Intuiția te face să vezi dintr-odată, dar numai individualul; intelectul vede o infinitate, dar o vede formal, generic, fără divers. O intuiție intelectuală ar da dintr-odată unitatea și pluralitatea. Ar da *ideea*, despre care un Schelling spune că se opune conceptului, prin aceea că unifică pluralitatea cu unitatea, în timp ce conceptul reprezintă o simplă unitate *opusă* pluralității. Intuiția omului, ca ființă îngrădită, e pasivă, în timp ce intelectul e spontan. Ceea ce râvnesc unele filosofii este o stare de plinătate în care diversitatea intuiției să fie posibilă prin spontaneitatea cugetului. Intuiția bergsoniană nu e cu totul străină de acest vis filosofic.

Cu cele două modalități ale ei, ieșirea din îngrădire nu este o temă universală de filosofare: există gânditori care consimt îngrădirii, cum am văzut că era cazul cu filosofia lui Kant. Dar e o întrebare dacă insuficiența criticismului, până la urmă, nu provine tocmai din acest sens pozitiv dat resemnării și dacă nu e mai autentic filosofică pornirea celor care înțeleg, cu dialectica, să iasă din îngrădire (Kant însuși nu voia el oare să-și întregească partea critică printr-una de „doctrină“?). Filosofia germană așa a crezut, cu Hegel, și n-a făcut astfel decât să regăsească *clasicismul* filosofiei antice.

* * *

Iată deci care par a fi izvoarele de certitudine ale filosofiei și tipurile de certitudini pe care le dau ele. Am plecat de la știință, arătând că, în timp ce știința creează un univers teoretic închis, filosofia reprezintă tocmai o ieșire din teorie. Ea nu o poate „întregi“ pe cea dintâi; dar o poate regândi, ceea ce este altceva. La urma urmelor filosofia vorbește de certitudini, probabil tocmai pentru că nu e întotdeauna conștientă că le are; iar știința se îngrijorează de „incertitudinile“ ei, tocmai pentru că trăiește într-un climat de certitudine.

În ce privește certitudinile filosofiei: unele erau certitudinile rezultate din întâlnirea omului cu sine; altele din întâlnirea lui cu propria sa îngrădire; și ultimele, din conștiința că sinele său îngrădit poate trimite dincolo de el. Chiar dacă nu ar fi socotite exhaustive în materie de certitudine filosofică, ele sânt în măsură să caracterizeze actul filosofării și să reprezinte criterii de confruntare cu altceva. Dacă, acum, confruntăm

această viziune a filosofiei cu știința, ce obținem? Constatarea că *tot ce e izvor de certitudine în filosofie e izvor de incertitudine în știință*. Ce dă, de pildă, conștiința existenței omului la știință? Am văzut-o în cazul „principiului de incertitudine: aduce *perturbare*, cu termenul științei însăși. Ce ar aduce îngrădirea? Bineînțeles că *scepticism*; căci nici un om de știință nu va scoate o cunoștință „sigură“ din faptul că nu cunoaște sigur lumea. Și ce aduce în știință conștiința posibilității de a ne depăși îngrădirea? Desigur *disoluție*. Căci știința nu practică decât modurile intelectiv teoretice ale spiritului, iar a depăși îngrădirea înseamnă tocmai a-ți da seama că teoreticul este expresia acestei îngrădiri; că, într-un fel sau altul, el trebuie să lase loc speculativului.

Nu vom spune nici un moment că filosoffa singură are certitudini; dimpotrivă. Dar *acolo* unde ea întâlnește o formă de certitudine, știința și le pierde pe ale ei. Că tocmai de aceea s-ar putea întregi? În conștiința omului de cultură, desigur; pe planul teoretic al științei, nu. E adevărat că uneori câte o știință vrea să se prelungească în filosofie („filosofie biologică“, „filosofie a fizicii“, „filosofie a medicinei“ etc.), dar nu obține cu adevărat o filosofie, ci o enciclopedie a propriei sale discipline; „enciclopedie“ în sensul imediat etimologic al cuvântului: se uită în jurul ei să învețe în ce orizont se află. Iar enciclopedia sau filosofia fizicii, a medicinei sau celelalte sânt tot atât de puțin „filosofie“, pe cât sânt „de puțin „psihologie“ așa-numita psihologie a străzii sau a artistului.

Între știință și filosofie e o deosebire de natură. Apropierea care se face de obicei ține de faptul că și una și alta sânt implântate în cunoaștere. Dar este cu totul altceva cunoașterea ca atare, față de cunoașterea spiritului care cunoaște. Pentru că e întoarcere asupra spiritului sfârșește filosofia prin a fi a omenescului, a crizei statornic deschise. Dacă filosofia vorbește uneori despre absolut, numai știința are cu adevărat prezumția absolutului.

De aceea în *numele științei* s-a și răzvrătit întotdeauna ființa umană, monstrul acesta de spirit teoretic. Tocmai filosofiei îi revine să caute înțeles și măsură, pentru tot ce ar putea fi nemăsurat în știință. Căci dacă s-a deosebit atât de mult orientarea filosofică de cea științifică în sens obișnuit, nu a fost spre a scuti filosofia de răspunderi față de cultura omului, mai ales față de cultura științifică a omului de astăzi; a fost spre a arăta că numai ea are răspunderi față de știință, pe care trebuie s-o cunoască și înțeleagă, din perspectiva ei filosofică; în timp ce știința se poate lipsi de orice, cum s-a lipsit de zei — dar și de om.

Capitolul II

Structura oricărui sistem filosofic

Filosofia are deci un câmp propriu de cercetare. În acest câmp propriu ea crede că poate atrage orice conştiinţă gânditoare. E presupoziţia tuturor filosofiilor că, dacă e consecventă, orice conştiinţă e silită să devină, trecând prin anumite etape, una filosofică. Orice conştiinţă poate fi întoarsă de aici către altceva. Aceasta înseamnă că în planul de „aici“, al vieţii şi semnificaţiilor obişnuite, există cu adevărat făgăduinţa unor sensuri mai adânci; şi că nu trebuie decât răbdarea, consecvenţa, suflul gândirii filosofice spre a face trecerea.

În fapt mai trebuie ceva: punctul de plecare. Toate filosofiile au această îngrădire a punctului de plecare. Una singură pare a avea indiferenţa alegerii: filosofia platonicianã. Şi una din seducţiile platonismului constă tocmai în aceasta, că Socratele platonic pleacă de oriunde. E aproape miraculos să vezi pe Socrate discutând cu oricine, despre orice, acceptând orice punct de plecare şi sfârşind în acelaşi loc, la Idee. Dar acesta e privilegiul filosofiei care invocă Ideea drept miez al realului, coincidenţă a realului cu esenţialul. Orice altă filosofie, în măsura în care nu vrea să fie platonicianã, adică în măsura în care lasă ideea să fie instrument şi nu o face obiect, nu mai are de la început concidenţa dintre real şi esenţial, deci trebuie să „construiască“ de la unul la altul. De aceea oricare, chiar dacă lasă să creadă că pleacă de oriunde, pleacă în realitate de la un moment privilegiat („Toţi oamenii năzuiesc din firea lor spre cunoaştere“, începe Metafizica lui Aristotel; „Cogito“, e începutul lui Descartes; „Toată cunoaşterea noastră începe cu experienţa, dar nu izvorăşte *din* ea“, spune Kant: „Lumea este reprezentarea mea“, începe Schopenhauer).

Un asemenea moment privilegiat pare, pentru bunul simţ, *acordul* dintre oameni. Ce-i uneşte nu poate fi decât adevărul, deci s-ar putea porni de aci, de la una din tezele sau toate tezele asupra cărora ei sânt de acord. Eroarea pare ceva aberant, excepţia. Regula ar fi gândirea justă, şi chiar dacă gândirea eronată e mai frecventă, spune bunul simţ, chiar dacă numărul excepţiilor depăşeşte frecvenţa regulii, este un fapt că, odată ivită, gândirea justă obligă la acord. Tendinţa obişnuită este deci de-a căuta adevărul, sau

punctul de plecare, în acordul oamenilor. E drept că un Descartes se întreba într-un rând de ce ar fi dat adevărul de cei mulţi şi nu de cei puţini? În aparenţă, acordul, ca moment privilegiat, ar fi astfel desfiinţat; dar în fapt, era vorba doar de restrângerea lui la câţiva care gândesc cu adevărat „metodic“. Şi astfel acordul rămânea criteriul, chiar dacă acum era acord al celor puţini.

Restrâns sau generalizat, totuşi, acordul nu ne pare a oferi un punct de plecare care să oblige orice conştiinţă. A obliga o conştiinţă înseamnă tocmai a-i obţine acordul. Nu poţi deci presupune şi lua ca punct de plecare ceea ce vrei să obţii. Nu poţi spune cuiva: trebuie să fii de acord, de vreme ce toată lumea e de acord. Cel mult poţi să-i spui: fiind de acord cu ce susţii, te voi sili să fii de acord cu ceea ce susţin eu. Căci e destul să întâlneşti un: nu sânt de acord că toţi oamenii sânt de acord, ca dezacordul să apară. În această privinţă dezacordul este într-o situaţie mai bună şi este preferabil să se plece de la el; căci afirmaţia: „sânt de acord că există dezacord între oameni“, lasă dezacordul valabil; iar opusul ei: „nu sânt de acord că oamenii sânt în dezacord“, face dezacordul valabil încă, fiind ea însăşi expresie a unui dezacord. Acordul poate fi pus în discuţie, dezacordul nu, de vreme ce prin simpla punere a lui în discuţie ar fi un dezacord, deci o afirmare a lui.

Este sofistică aci? Poate. Dar e şi un avertisment, de a nu lua drept punct de plecare, pentru trecerea de la conştiinţa obişnuită la cea filosofică, un acord pe care în fond şi conştiinţa filosofică nu face decât să-l caute, nu să-l presupună. Dacă însă tema acordului între oameni se propune cu atâta uşurinţă ca un punct de plecare posibil, este pentru că pune în joc de la început raţiunea. Acordul dintre oameni ar fi pe bază de gândire; mai mult încă, pe bază de gândire adâncită, una ajunsă în zona unde deosebirile de expresie şi prezentare cad. Şi punctul de plecare al filosofiei nu poate fi oriunde: trebuie să rezide într-o evidenţă raţională, într-o afirmaţie raţională, sau, cel mai bine, în raţiune însăşi.

Dar dacă raţiunea figurează în acord, ea este cu atât mai mult în dezacord, — şi iată propunându-ni-se cu adevărat ca punct de plecare dezacorcul! Acordul poate fi şi nereflectat, neîntemeiat raţional, simplă adeziune; dezacordul, însă trebuie să invoce întotdeauna raţiunea. Eşti împotriva a ceva *pentru* că… Dezacordul este negaţia, deci determinarea, definirea de sine, justificarea gândului propriu până la transparenţa raţională. Raţiunea însăşi e cea care spune acum „nu“ şi care arată *de ce* nu;

dar în același timp arată *de ce* da, deci spune acum „da“. Se ivește atunci în sânul dezacordului o rațiune mai cuprinzătoare decât în acord, una deopotrivă a lui da și a lui nu, una care nu se afirmă pe sine fără să nege și nu neagă fără să afirme. E rațiunea înfruntării logice, rațiunea dialogului. De ce nu ar fi *dialogul* momentul privilegiat pentru trecerea dle la conștiința obișnuită la cea filosofică? Și dacă e așa, nu e oare de căutat punctul de plecare în dezacordul oamenilor, în cearta aceasta purificătoare de conștiințe?

Dialogul poate cu adevărat constitui un punct de plecare, în măsura tocmai în care angajează logos-ul, rațiunea. Nu pleci de oriunde din lumea aparențelor spre cea a esențelor, ci de acolo unde instrumentul care duce la esențe, rațiunea, este activ. În fapt, dialogul a părut efectiv să constituie un început de drum: de pildă sub forma obișnuită a dialogului între oameni, la Platon (de aceea și putea porni „dialogul“ platonician de oriunde, de la discuția cu oricine), sau sub forma hegeliană a dialogului rațiunii cu sine. De fiecare dată însă nu se rămânea la dialog, ci se ajungea la dialectică; dialogul adică ducea la un acord provizoriu, care se rupea din nou, spre a se reface pe o treaptă superioară. În realitate dialogul se dovedea astfel a fi, ca dialectică, o metodă și nu o situație inițială. Se pleca *prin* dialectică de aci (Socrate) sau din absolut (Hegel), spre esență și absolut. Nu însă *metoda* dialogului, ci *faptul* lui ne interesează ca punct de plecare. Confruntarea aceasta a unei conștiințe de gândire cu alta devine, tocmai pentru că e confruntare și adâncire în sine, o confruntare a rațiunii cu ea însăși. Principalul ne pare deci în dialog dezacordul, tensiunea, nu destinderea dialectică. Pentru Platon și, firește, nu numai pentru el, din dialog adică din confruntare, conflict, contradicție, iese un adevăr. Dar aci conflictul ce invocăm rămâne conflict; e un dialog ce nu duce la dialectică, la mișcare comună celor doi. Sau dacă se constituie o dialectică, e deocamdată una fără ieșire. E ceartă, încleștare, războiul heracliteian. Acesta e faptul dialogului și el ni se oferă ca punct de plecare.†

† Hegel reproșa lui Kant că are doar un sens *negativ* pentru dialectică. Lui în schimb i s-ar putea întâmpina că aduce prea de grabă unul *pozitiv*. Între negativul și pozitivul dialecticii stă faptul ei brut, dialogul, diviziunea, spărtura rațiunii. *El* ne pare fundamental.

Nu plecăm deci de oriunde, căci dialogul acesta peste care domnește dezacordul angajează rațiunea însăși. Dar într-un sens plecăm de *oriunde*, căci neînțelegerea, disputa, afirmarea de sine și negarea celuilalt, constituie

spectacolul zilnic al vieții conștiente. Plecăm de la banalul confruntării și al certei. De la conștiința fiecăruia că a avut dreptate, sau că are dreptate în ce spune și ce este. Plecăm le la epitaful care s-ar putea așeza pe orice mormânt și care poate defini orice viață: „Aci zace un om care a avut dreptate“.

1. Există sensuri impersonale. Obiectivitate

Oamenii *nu* se înțeleg între ei, de aci ar putea începe un sistem de filosofie, de la acest imediat al vieții. (Dar începutul este doar propedeutic, nu încă filosofic.) Nimeni nu cedează, nimeni nu se lasă convins. Fiecare își urmărește gândul până la capăt. Sau mai exact, gândul tinde să se desfășoare până la capăt în el. Nu ai o idee, ci într-un sens o idee te are. Te confiscă, te folosește la maximum, în slujba ei cum ești, — iar la urmă, deși nu ți-ai făcut dreptate, tot ea te ține în picioare. „N-am spus exact ce trebuia!“ exclami. Nu: ceea ce trebuie nu s-a spus exact în tine. (Aci conștiința comună cade într-un fel de „idealism obiectiv“.)

E ca și cum, dincolo de cel care gândește și ar da socoteală de ce gândește, ar exista gândul. El răzbate dintr-odată în faptul, esențial uman, al dialogului. Iar aci dezacordul spune mai mult decât acordul. Oamenii s-ar acorda, poate, dar dincolo de ei e ceva care-i îndeamnă să reziste. Există parcă sensuri, logos-uri, cu o desfășurare proprie și cu un mecanism lăuntric de care nu răspunzi. Desprinse de logica noastră individuală plină de nesiguranță, ele se dezvoltă sub semnul rigorii. Poți să nu le invoci, să le lași „acolo“, negândite; dar dacă le gândești, dacă le încorporezi în gândul tău, trebuie s-o faci până la capăt.

La fel resimte conștiința noastră individuală (căci de ea este încă vorba) ceea ce s-a numit uneori „spiritul obiectiv“. Trăim unele stări cu sentimentul că le trăim în propriu; dar sfârșim prin a simți că ele ne trăiesc pe noi. O carieră, de pildă, își are logica ei, desfășurarea ei. Intri în ea cu sentimentul că vei pune o pecetie peste lume; în realitate lumea pune o pecetie peste tine. O limbă pe care o vorbești este mai puțin un instrument ce-ți stă la îndemână, cât o vorbire care se rostește prin tine; îi simți rigoarea, logica, spiritul, limitele. Sau iată instituația căsniciei, tabernacolul acesta a două inimi care au voit să fie una singură. Ele nu vor fi una singură; dar nici nu vor rămâne, ca într-o bună aritmetică, două. Încetul cu încetul va apărea un al treilea, spiritul obiectiv al căsniciei, ceva

impersonal, comun, universal valabil, un fel de a trăi ca alţii, un fel de a trăi, propriu vorbind, viaţa altora, o căsnicie în genere.

„Cine-i acel ce-mi spune povestea pe de rost…?“

Nu e nimeni, e lucrul însuşi în desfăşurarea lui. Aşa era limba, aşa e gândul, pe care-l simţi trezindu-se acum la viaţă, în dialog. Prin noi se spune ceva, prin noi se gândeşte ceva, parcă. Există, într-un sens, o gândire negândită. Nu-i o regiune de idei gata făcute, din care cugetul ar veni să aleagă una sau alta; nimeni nu le-a gândit, şi ele nu-ţi pot apărea ca obiectivări ale cine ştie cărui spirit uman. sau divin. E vorba de experienţa de gândire imediată, în care simţi că, fără să fi fost nici un subiect gânditor care să gândească ideea aceasta, ea trebuie gândită aşa, ca o rezolvare geometrică. Sensurile acestea nu există, e drept, decât în măsura în care sânt gândite; dar subiectul de gândire nu decide de ele, ci sensurile de el. Fiecare cuget pare a incorpora mai mult sau mai puţin dintr-un logos; este, pe cât poate, logos-ul acela.

Nu spunem despre unele vieţi că sânt „jumătăţi de vieţi“? unele gânduri că sânt „jumătăţi de gânduri“? Dar nu am putea vorbi despre jumătate dacă n-am simţi aci necesitatea întregului, rigoarea lui. Viaţa aceasta, gândul acesta ar fi trebuit să fie aşa. Dacă nu sânt, cu atât mai rău: sânt o jumătate de viaţă, de gând. Totuşi ar fi trebuit să fie un întreg. Măsura noastră, pentru oameni şi gânduri, este tocmai această „integralitate“. A fost un om întreg; era un adevărat părinte, om. (A aproximat bine Ideea de om, s-ar spune cu Platon.) Măsura noastră e deci fidelitatea faţă de o „idee“. Dar ce e altceva sensul, logos-ul, decât această fidelitate faţă de un gând, consecvenţa până la capăt întru el? De aceea fiinţele superioare (ca şi gândurile superioare) ne par cele care încorporează un singur logos. Oamenii obişnuiţi şi gândurile obişnuite sânt încrucişări de logos-uri, de sensuri; se întretaie în sânul lor tot felul de direcţii şi de promisiuni, care fac un fel de viaţă şi un fel de gând, dar nu o viaţă adevărată, nici un gând adevărat. O fiinţă superioară e una în care ideea e transparentă. Una în care — ca într-un dialog, unde oamenii nu se înţeleg dar se explicitează din ce în ce mai mult — este dus până la capăt gândul.

Avem deci, fiecare, ca şi un caracter de reprezentanţă, simte conştiinţa comună, devenită în felul ei „lucidă“. În momentul în care crezi că vorbeşti la persoank întâi, *te* auzi vorbind. Dintr-odată, în experienţa imediată a dialogului, realizezi că ai o anumită stabilitate interioară, pe care ţi-o dă altceva decât voinţa de-a o avea. Ai vrea uneori să-ţi baţi joc de lucrurile pe

care le spui, de atitudinea sau argumentul pe care le aperi, dar simţi până la urmă că nu tu le aperi pe ele, ci ele te apără pe tine: te apără de destrămare, de pierdere de sine. Eşti ceva, ca fiinţă gânditoare, în măsura în care dai gândului consistenţă. Iar dacă nu i-o dai, el încă o are: argumentul va reapărea a doua zi, cum o arătam, mai bine formulat, mai închegat, solicitându-te să-i dai din nou expresie. Dialogul s-a încheiat, şi celălalt nu te mai ascultă, de vreme ce n-ai spus lucrul la timp. Dar „*trebuie* să i-o spun!“ exclami, şi „trebuie“ acesta înseamnă că a intrat în joc un al treilea, impersonalul.

Există într-un cuvânt — sau cel puţin avem noi, conştiinţele individuale, impresia că există — sensuri obiective şi impersonale în experienţa subiectivă a dialogului. Nu poţi să invoci cuvântul fără să invoci raţiunea şi argumentul. Logos înseamnă în greceşte şi cuvânt, şi raţiune, şi argument. Ce trebuie să fie însă cu adevărat acest „argument“, dincolo de sensul minor, cazuistic, de azi, o poate oricând arăta necesitatea de a traduce astfel în limbile moderne acel „logos“, din fruntea tragediilor sau comediilor antice. Aşa îşi intitulau anticii subiectul piesei, rezumatul ei, pus în fruntea manuscrisului, iar modernul nu poate traduce decât prin „argument“. Argument nu înseamnă deci numai argumentare, motivare; este şi: ţesătura de idei, desfăşurarea de idei. Aşa cum se vorbeşte de argumentul unei piese, se poate vorbi de argumentul unei vieţi, ţesătura ei de idei, „subiectul“ ei. Aceasta înseamnă deci logos: raţiune lăuntrică, desfăşurată, a unei existenţe reale (viaţă umană) sau ideale (gândul uman); nu numai formă dar şi conţinut. În afară de cuvânt şi raţiune ca formă, logos înseamnă şi raţiune a conţinutului. Iar grecii lasă un singur cuvânt să exprime trei lucruri, căci sânt efectiv trei lucruri laolaltă aci. Prin dialog, care e vorbire, am angajat raţiunea, care e formă, şi argumentul, care e materie.

2. Sensurile nu apar ca simple idei ci ca organisme logice. Raţiune

Orice cuget este deci purtător de sensuri, de logos-uri, — simte, la această treaptă, conştiinţa comună. Dar dacă logos înseamnă cuvânt, raţiune, *argument*, sensul pe care-l percepi îndărătul fiecărui cuget în act nu mai este o simplă idee. Ceea ce invocă un cuget, în momentul în care se pune în slujba unui gând, este un ansamblu. Chiar expresia curentă de „am o idee“ înseamnă în realitate: am un *lanţ de idei*.

Prima noastră experienţă logică, întâia întâlnire cu logos-ul, reprezintă astfel întâlnirea cu complexul, nicidecum cu simplul. Nu există element, la

inceputul experienței logice, concept sau judecată, și elementul nu poate da nici mai târziu măsura logicului. E poate o greșeală că se studiază cu precădere, în logică (în cea clasică), noțiuni, produse izolate, sau acte de gândire, în loc să se studieze în primul rând structurile logice. Dimpotrivă, ni se va părea că o conștiință logică se naște abia prin raționament, adică prin operația cea mai complexă a logicii obișnuite. Dar deocamdată chiar raționamentul apare ca o schemă și ca un proces logic simplificat. Ceea ce întâlnește cugetul, odată cu logos-ul pe care-l descoperă în sine, este o adevărată structură logică.

Conștiința individuală găsește acum *logicitatea*. Totul ține laolaltă, în regiunea în care a pătruns, totul se organizează într-astfel încât alcătuiește un adevărat câmp logic. Aceste câmpuri sau aceste structuri logice sânt cele ce trezesc pentru întâia dată cugetul la gândirea organizată. Așa cum resimți o „situație“ metafizică, sau una estetică, așa resimți și una logică. Aci e o vână logică. Nu e nici concept, nici judecată, nici raționament; e un câmp, sau o structură, în sânul căreia vor apărea, sau din care se vor desprinde, toate acestea.

În primul moment, însă, conștiința logică e conștiința acestui *ansamblu organizat*, iar nu a pieselor din care se compune el. E conștiința acestui complex care „ține“. Simți logos-ul că se desfășoară ca o devenire; dar o devenire sigură de sine, care nu se pierde și *știe* că nu se pierde, căci are cu sine în fiecare moment al ei conștiința întregului. De aceea și vine totul să o confirme în desfășurarea ei. Cu fiecare pas devenirea aceasta a logos-ului edifică. Dacă ai găsit vâna, atunci fiecare pas pe care îl faci e pe urma ei. Descoperi, bucată cu bucată, ceva ca și dat. Logicitatea e resimțită ca o adeverire de fiecare moment, ca o succesiune de „date“ înăuntrul unui dat inițial. Datul acesta se reface acum, piesă cu piesă, se redeșteaptă la viață. Dacă ai regăsit un oscior, ai regăsit tot restul.

Logos-ul nu este deci idee, cât un organism logic ce se trezește la viață. Cel putin așa îl înregistrează conștiința individuală acum. Fiecare din sensurile care comandă cugetul îi pare un adevărat orsanism logic de-sine stătător, cu o creștere și împlinire proprie. De aceea și sânt sensurile acestea atât de stăruitoare: nu cedează până nu s-au desfășurat pe deplin. Nu numai că lumea sensurilor îți apare ca o lume de organisme în locul uneia de elemente, dar organismele ele însele au caracterul acesta de a fi în act. Ideile — luate în accepția acesta de ansambluri organizate de idei — sânt primejdioase uneori și fecunde aproape întotdeauna tocmai pentru că sânt

deveniri, desfășurări. E, în ele, ceva din creșterea unei plante care răzbate, trebuie să răzbată, în ciuda oricărei rezistențe exterioare. De îndată ce ai o „idee“ ești un termen exploziv pentru realitatea înconjurătoare: ai consecvență.

Acest spirit de consecvență e ceea ce se numește de obicei: rațiune. A desfășura, a înlănțui („ces longues chaînes de raison“, spunea Descartes), a face posibilă o concluzie, au aparținut întotdeauna rațiunii. Cu fiecare organism logic rațiunea e în joc. Dar rațiunea e un instrument de înțelegere mijlocită, nu directă, a lucrurilor, și ca atare ea cere un timp de desfășurare, un „timp logic“. S-a vorbit despre „timpul“ care-i trebuie gândirii spre a se desfășura, în silogism, de la premisă până la concluzie. În realitate este, aci, și desfășurare în timp dar și simultaneitate; deci o formă specială de timp. Așa resimți și logos-ul, ca un tot care se desfășoară ca și pentru sine, deci care e prezent întreg în fiecare din etapele lui.

Fiecare logos ni se înfățișează astfel ca o lume, una închisă, căutând să se expliciteze, desfășurându-se organizat până la capăt, solicitând cugetul să-l încorporeze cât mai deplin. Dacă de la început cugetul înregistra logos-urile ca având o anumită autonomie față de el — adică el putea să le gândească sau nu, tot ființau virtual, într-un fel — acum autonomia apare ca deplină: e vorba de un organism logic a cărui lege de creștere e în el însuși („Nu eu gândesc așa, ci așa este“). Nici de astă dată, firește, autonomia nu va însemna existența independentă a logos-urilor într-o zonă ideală; tot de o conștiință vor trebui ele să fie gândite. Ceea ce simte însă acum conștiința individuală este că devine conștiință în genere; că fiecare organism logic angajează rațiunea, în desfășurarea lui, și că desfășurările acestea vin să se înfrunte în câmpul ei, al conștiinței, ca și de dincolo de ea, purcese dintr-o rațiune mai vastă.

3. Fiecare organism logic tinde să se afirme nestânjenit. Libertate

Conștiința comună își duce experiența mai departe, cu nevinovăția ei filosofică. Prin viața mai vastă a rațiunii, sau prin rațiune ca un adevărat principiu de viață, lumea logică apare conștiinței individuale ca o natură în creștere, ca o physis (de la „a crește“) fără odihnă. Fiecare organism logic tinde, ca și în natură, să se afirme. El o face fără menajamente; dacă nu se poate afirma alături de celelalte organisme, o va face în dauna lor. Prima formă de lume pe care o constituie, pentru conștiința individuală,

organismele logice, este: jungla. Totul are drept la viață, totul crește, orice argument poate fi dus până la capăt, „totul se poate susține“.

Există o demonie logică mai fantastică poate decât cea a naturii. Fiecare conștiință individuală trece prin treapta ei, adică la un moment dat închide în sine o junglă. Multe conștiințe rămân aci. În realitate majoritatea rămân aci, dar nu-și dau seama unde se află. Cine ar răscoli în atâtea din cugetele, aparent împăcate, pe care le întâlnește, ar vedea ce monstruoasă lume logică este în străfundul lor. Nu ne dăm bine seama ce contradicții închidem în noi, ce stranii încrucișări de logos-uri, izvorând din influențe deosebite sau porniri deosebite și coexistând totuși în noi. (La fel este, în jurul nostru, în epoca modernă. un haos sonor de care nu ne dăm seama. Sântem învăluiți de emisiuni radiofonice, de efluvii sonore pornind din toate părțile lumii, și nu devenim conștienți de ele decât în clipa când deschidem aparatul de recepție.) Fiecare purtăm cu noi o junglă logică, din care ne hrănim intelectul atât cât e nevoie, dar în adâncul căreia de obicei nu pătrundem.

Această junglă logică a ieșit totuși cândva la iveală, în toată frumusețea ei sălbatică, într-un moment de mare sinceritate al conștiinței umane: în ceasul sofisticii grecești. A fost atunci, în sec. V și IV î.e.n., o izbucnire rațională pe care nici o prejudecată și nici un fals respect n-au putut-o reține. Întotdeauna jungla aceasta rațională caută să iasă la lumină, adică să treacă pragul conștiinței; dar e înăbușită, în totul ori în parte, fie de faptul că oamenii nu gândesc îndeajuns, nu gândesc până la capăt, fie de faptul că au interes și au teamă să gândească până la capăt. Sofistica aceasta latentă vine atunci să falsifice viețile și conștiințele, să susțină jumătățile de adevăruri, sau să răzbată, filtrată sau domesticită, la lumină, luând chipul rațiunii care justifică exact ce se vrea justificat. E în joc aci toată otrava rațională a vieții obișnuite, tot răul lumii, toată injustiția; sânt toate fanatismele, sub masca „intransigenței“ logice.

Grecii n-au lăsat însă rațiunea să devină otravă, au scos-o la lumină cu îndrăzneală, consecvenți până la urmă. În bucuria lor de-a valorifica rațiunea, nu s-au temut s-o compromită și au lăsat-o să se sfâșie singură mai de grabă decât s-o părăsească o singură clipă. Ne pare fals la culme să înțelegi pe „omul e măsura tuturor lucrurilor“ al lui Protagoras, cum se face de obicei, prin: „fiecare cu părerea lui“. Sofiștii greci n-au invocat niciodată individualitatea umană simplă, ci *facultatea* comună a rațiunii. Rațiunea e cea care susține acest lucru și tot ea poate susține și contrariul. Nu câte capete atâtea păreri, ci o singură rațiune și o infinitate de păreri, aceasta

spune sofistica. Că ea așază rațiunea. în „punctul de vedere“ al câte unui logos izolat și că de aceea va ajunge la acceptarea mărturisită a dezbinării logos-urilor — e altceva. Dar ea recunoaște o singură rațiune și acesteia îi atribuie răspunderea demoniei logice. Iar năzuința de a ieși din ea, fie că era vorba de o demonie afirmată sau una surdă, s-a numit întotdeauna: filosofie.

Momentul pe care-l exprimă o asemenea afirmare nestăpânită a logos-urilor este cel de libertate subiectivă. Din punctul său de vedere fiecare organism logic e rațional îndreptățit, iar sofistica a apărut tocmai ca o ducere la limită a „punctului de vedere“. Dar o asemenea libertate subiectivă, lipsită de orice constrângere, sfârșește prin a îneca de-a binelea conștiința inidividuală. Plecată de la constatarea că nu ea stăpânește logos-urile ci, într-un sens, ele o stăpânesc pe ea, conștiința putea să-și facă iluzia că sub regimul în care intra avea măcar îngăduința de-a opta între un logos și altul (așa cum selectează aparatul de recepție între o emisiune și alta). Dar libertatea, înainte de a fi a conștinței, este a logos-urilor, care se încrucișează și înfruntă în câmpul ei, năzuind fiecare să se afirme și afirmându-se toate, impunându-se toate unei conștiințe care nu mai putea decât să se lase tiranizată de ele. Căci, spre deosebire de aparatul de recepție, conștiința că orice argument poate fi susținut te lasă invadat de toate.

Obiectivitate, rațiune, libertate, toate — așa cum au apărut până acum, — au contribuit să ducă la haosul logic. Obiectivitatea sfârșește într-o anarhie a organismelor logice, fiecare afirmându-se pe sine; rațiunea sfârșește într-un irațional, demonia logică; libertatea sfârșește în opusul ei; în tirania dezordinii. Anarhică, irațională, tiranică, așa apare conștiinței individuale lumea *logică* pe care a invocat-o. Ieșind din condiția ei arbitrară, conștiința individuală păruse să aibă revelația rațiunii și a unei ordini în care se putea odihni. Dar rațiunea o trimitea către o dezordine și mai gravă. Există, în sânul rațiunii, o instabilitate care o împiedică să se mențină ca rațiune; ea alunecă în haos pe linia fiecărui logos, a fiecărei ispite logice. Cu fiecare logos, rațiunea dă iluzia că este întreagă, dar nefiind decât a *unui* logos, e irațională. — Nu trebuie atunci altceva decât rațiunea obișnuită pentru a o menține pe aceasta ca rațiune? E paradoxul oricărei încercări filosofice: rațiunea începătoare trebuie susținută ca și prin altceva decât ea însăși.

Aci se încheie cariera conștiinței individuale: trebuie o obiectivitate de tip superior, o rațiune de tip superior, o libertate de tip superior.

4. Intrarea în ordine. Supunere

Așa își face intrarea în lume filosofia, în acest moment al haosului pe care conștiința umană l-a creat ea singură. Căci aceasta era de subliniat de la început: *necesitatea* filosofiei apare în fața haosului adus de conștiință, în fața haosului secund, nu în fața dezordinii nemijlocite a lumii. De aceea și era necesar să punem conștiința în fața crizei de la care, abia, putem începe filosofia. În chip nemijlocit nu există dezordine. Lumea își are rânduiala ei și, într-un sens, chiar conștiința umană poate apărea ca o expresie a acestei rânduieli (funcție utilitară a inteligenței, de pildă, sau întreg sensul psihologic al conștiinței). În imediatul ei, lumea nu pune deci asemenea probleme conștiinței. Dacă sânt aspecte ciudate, neliniștitoare, în lume, atunci va fi rolul cunoașterii științifice să le reducă la știuturi. Doar conștiința în exercițiul ei gratuit, în excesul ei, poate turbura cu adevărat lucrurile, așa cum o face acum, cu urmărirea consecventă a logos-ului. Filozofia apare abia așa, în fața catastrofei pe. care și-a produs-o conștiința ca și din propria ei nesăbuință: în fața crizei aduse de om. Dezordinea «i, deci, nu dezordinea lumii are de înfruntat acum conștiința. În timp ce știința e o cunoaștere de primă instanță, filosofia e astfel de a doua. E exercițiu secund în fața haosului secund, haosul logic.

De aceea va și trebui ea să și invoce o rațiune secundă. Căci rațiunea de până acum dă, într-un fel, logicitate, măsură și echilibru, dar nu este ea însăși echilibru. Ca orice „principiu de viață“, cum ne-a apărut că este, rațiunea aceasta obișnuită are tendința depășirii neîncetate de sine, tendința vieții, de-a înfrânge formele obținute. De vreme ce această tendință duce la haos, cum se poate ieși din el? Sau și mai bine: cum poate fi menținută rațiunea ca rațiune? Paradoxul oricărei filosofii este și misiunea ei unică: filosofia este năzuința umană de-a salva rațiunea cu orice preț, chiar cu cel al negării ei provizorii ca atare. Trebuie să ieșim din rațiune, spre a o face posibilă la o potență superioară. Pentru a fi rațională, filosofia trebuie să părăsească rațiunea imediată. Ajunsă aci — și ni se pare că e silită să ajungă aci — conștiința individuală care a invocat rațiunea imediată trebuie să simtă cel puțin necesitatea filosofiei.

Am regăsit astfel afirmația de la început: orice conștiință, dacă e consecventă, trebuie să devină una filosofică. Toată dezvoltarea de până acum, deși cu rezultat negativ, era poate necesară. E drept că am plecat de la dezacord și n-am făcut decât să dăm peste unul mai adânc, al rațiunii cu ea însăși. Dar, în afară de faptul că s-ar putea să fi relevat unele aspecte

pozitive — tendința spre obiectivitate, înțelesul logicității, libertatea rațională — aspecte care să poată fi făcute cu adevărat valabile mai târziu, pe registrul filosofic, rămâne în orice caz tocmai faptul că am obținut o criză mai profundă, care obligă la o întreprindere mai profundă, exercițiul secund al filosofiei.

De vreme ce, însă, necesitatea filosofiei apare cu adevărat în fața crizei adusă abia de om, filosofia trebuie să se întoarcă în primul rând asupra omului. Ce se întâmplă cu ființa aceasta care nu lasă lumea în pace? de ce aduce haos? cum poate ea ieși din haos? Conștiința, care se vrea acum filosofică trebuie să înceapă prin a fi o conștiință de sine a omului. Obiectul prim al filosofiei se dovedește a fi *sinele*. O:luare de conștiință de sine nu e un act rațional obișnuit; e chiar, într-un fel, o ieșire din „rațiune“: dar poate restabili rațiunea în drepturile ei, găsindu-i locul potrivit. Iar momentele pe care le relevam, odată cu conștiința de sine, ca izvoare de *certitudine* în istoria filosofiei — conștiința existenței omului, a existenței îngrădite a omului și a posibilității de depășire a îngrădirii — ar putea reapărea acum, de astă dată pe plan sistematic.

a) Conștiința existenței omului

Într-adevăr, primul pas pe care-l poate face acum conștiința individuală, hotărâtă să iasă din haosul logic în care s-a avântat singură, este să revină la sine sub forma conștiinței existenței omului. Conștiința individuală ieșise din sine, se părăsise pe sine odată cu iluzia că întâlnește rațiunea. Nu-i rămâne acum decât să se întoarcă la sine, ca la singurul punct ferm în acest haos. Totul se năruie afară de cogito, adică de faptul că sânt *conștient* că totul se năruie. În definitiv, dacă există o ordine, în afară de legea junglei, conștiința individuală trebuie s-o resimtă într-un fel. Totul începe de la ea și totul se reflectă în ea. Așa cum spunea Kant: toată cunoașterea începe cu experiența, chiar dacă nu e *de la* ea, așa s-ar putea spune acum: toată cunoașterea filosofică începe cu ființa umană, chiar dacă nu e de la ea.

Omul nu trebuie părăsit prea repede, iată întâia lecție pe care o profesează filosofia. Am văzut cum cade el, părăsindu-se prea repede, într-o obiectivitate iluzorie (care ducea la o rațiune parțială și la o libertate anarhică). De îndată ce conștiința individuală întâlnea cât de cât spiritul obiectiv, avea sentimentul că întâlnește obiectivitatea însăși. Revelația aceasta amăgitoare o făcea să iasă din sine și să se piardă pe sine („Nu eu

spun asta, simt că se spune prin mine“). Devenea astfel impersonală, slujea. Existența ei se transforma într-o plenipotență, pe care i-o dădea sau nu logos-ul respectiv. Câte vieți nu se falsifică pentru câte un sens sau o idee, care se vor exclusive, fără să aibă dreptul de a fi? Câte conștiințe nu se lasă trăite, în loc să trăiască? Filosofia trebuie să fie tocmai revenirea la sine, la sinele său adâncit, conștiința aceea a dreptului ființei umane de a fi întâi subiect și nu obiect de experiență spirituală. Conștiința existenței omului va fi una a existenței sale ca subiect; nu subiectivitatea de conștiință, ceea ce duce la excesele idealiste, ci conștiința că ești subiect, conștiința de sine. De la acest sine — care nu e decât în prima instanță cel uman — pleacă, mărturisit sau nu, orice filosofie; ea neputând fi „năzuința către sophia“ decât dacă e năzuința unei ființe întoarse către sine.

b) Conștiința existenței îngrădite

„Dar prin „sine“ conștiința nu putea ieși din haos, nu putea găsi ordinea. În actul pozitiv de a se afirma printr-un logos, de-a afirma apoi logos-ul și de a se pierde până la urmă în logos-ul ce se afirmă prin ea — adică de-a deveni „conștiință în genere“, — conștiința individuală nu găsea ordinea. Pozitivul conștiinței duce la junglă, de vreme ce orice logos poate fi afirmat. *Spontaneitatea de conștiință nu e îngăduită*, aceasta spune acum filosofia. Cunoașterea: filosofică nu e directă și rațiunea nu poate fi de primă instanță. Întoarcerea conștiinței la sine va fi deci ca nefiind instrument de cunoaștere imediată. Aventura în care s-a angajat rațiunea și care a costat-o securitatea proprie, i-a arătat ce nu poate fi ea, ce nu are ea dreptul să vrea. Dacă filosofia redă, într-un prim moment, conștiința omului, ea trebuie să-i dea, într-un al doilea moment, conștiința existenței lui îngrădite.

Am văzut cum cade cugetul, dacă n-are conștiința îngrădirii sale, victimă a unei rațiuni care nu e decât parțială. Spre aceasta îl duce obiectivitatea iluzorie, care părea să invoce rațiunea însăși. Și într-adevăr, rațiunea câte unui logos avea toate caracterele rațiunii însăși: logicitate, rigoare, spirit de consecvență, desfășurarea în timpul acela atemporal al logicului; toate acestea afară de un caracter: *universalitatea*, faptul de a fi deschisă. Era o rațiune parțială, o rațiune închisă, „care funcționa ca sine, așa cum își trăiește pentru sine viața un întreg organic. Stăpânită de ea, conștiința individuală se putea lăsa cuprinsă de orgoliul raţiunii; și chiar

dacă uita de sine, se regăsea ca o conştiinţă în genere, rânduind şi refăcând totul. De aci intransigenţa logică, fanatismul logic de care se lăsa cuprinsă conştiinţa individuală. Nu ea, îşi spunea singură, ci Raţiunea cu majusculă e cea care, prin ea, decide şi instituie. — Dar filosofia trebuie să fie tocmai revenirea la conştiinţa unei îngrădiri, ca expresie a parţialităţii raţiunii prime şi a neputinţei ei de a obţine spontan *universalitatea*. Conştiinţa de sine trebuie să devină astfel conştiinţă *negativă*, de sine. Trufia raţiunii trebuie curmată.

Este însă această conştiinţă negativă o înstrăinare totală de raţiunea universală şi de ordinea ei? Într-un fel, ea e tocmai *recunoaştere* a acestei ordini, sentimentul că ea, conştiinţă îngrădită, este decăzută de la privilegiile ordinii. În orice conştiinţă a limitelor este şi un moment pozitiv, nu doar unul negativ. Nu e o cunoaştere directă a ordinei, dar e o recunoaştere mijlocită a ei. Şi mijlocită de ce? Tocmai de limita pe care o atingi, tocmai de parţialitatea prin care-ţi dai seama că ofensezi universalul. La fel cum de obicei, în ordinea socială, pe care o trăim ca şi somnambulic, nu devii conştient că există legi decât în momentul în care le calci, ordinea aceasta e şi ea resimţită în momentul în care o transgresezi. Şi există un moment privilegiat pentru a percepe ordinea: e o anumită conştiinţă a limitelor; ceva care ţine de conştiinţa tragică. Raţiunea în întregul ei ar putea fi privită ca un erou tragic, în căderea ei, tocmai a ei, în iraţional. Şi ce e altceva tragicul decât tragic al raţiunii, hybris-ul raţiunii umane? Dar faptul tragic se petrece *în numele ordinii*. Conştiinţa individuală e acum copleşită, în numele ordinii. Ea nu e înăbuşită, cum era sub iraţionalul demoniei: este supusă. Şi în timp ce demonia logică era o formă impertinentă de iraţional la care sfârşea raţionalul, faptul căderii apare tocmai invers, ca o formă de raţiune în iraţional.

Această presimţire de raţional în iraţional deschide acum calea filosofiei.

c) Conştiinţa posibilităţii de a depăşi îngrădirea

Conştiinţa decăzută reabilitează astfel pe cea raţională, ea susţine raţiunea ca raţiune. Nu vom spune că filosofia se capătă doar prin conştiinţa căderii. Dar oricând există conştiinţă tragică se înscrie în iştorie şi o mare perioadă filosofică (filosofia greacă până la Aristotel, idealismul german până la Schopenhauer şi Nietzsche). Conştiinţa tragică e un avertisment: „Nedreptatea aceasta aparent absurdă are un sens justiţiar, ţine de o

legalitate“. Iar un Hegel știa să arate că actul tragic e mai mult decât ceva „traurig“, dureros, copleșitor; este un act de suferință *consimțită*, deci lucid, înțelegător, găsitor de înțelesuri.

Așa cum scandalul păcatului presupune o ordine — comandamente violate, rânduieli nesocotite — la fel dezordinea adusă de faptul căderii este imaginea răsturnată a unei ordini. Până la apariția lui toate logos-urile coexistau, singura lege era a junglei. Conștiința lui înseamnă prevalarea unora din logos-uri asupra restului, ieșirea din indiferența junglei, din „totul e permis“. Și cât de necruțătoare e această ordine! Ordinea în act, ordinea în mișcare, ea generează tragicul. Și ori de câte ori se ivește conștiința tragică, filosofia e aproape.

De la conștiința căderii — sau de la ce face posibilă și conștiința tragică — poate recăpăta deci viață conștiința filosofică, înăbușită până acum de haosul logos-urilor. Omul redevine măsură a lucrurilor; dar pentru că nu o poate face prin ce este, o face în primul rând prin ce nu este. Când îți simți limitele, când ești supus faptului tragic (respectiv îngrădirii), atunci realizezi cât de mult *este*.

Există o ordine, în afara legii junglei, de creștere oarbă. Conștiința individuală, devenită filosofică, n-are libertatea de a alege orice sensuri, sau de a se lăsa invadată de orice sensuri. Am văzut cum se sfâșie cugetul — dacă n-ar fi conștiința îngrădirii și a unei depășiri orientate a acestei îngrădirii — odată cu demonia logică, cu anarhia libertății logice. A trebuit să apară în istorie o societate de seniori ai spiritului, cum erau Grecii, pentru ca dezlănțuirea aceasta a virtualităților logice să ducă la o criză mărturisită, care să facă posibil cu adevărat exercițiul secund al filosofiei. Iar aceasta, cu conștiința posibilității de depășire a îngrădirii, pe care o aduce, restituie acum conștiinței libertatea ce-și înstrăinase singură. E libertatea de a se depăși întru ordine. Acum conștiința învață să se împlinească, în loc să se piardă, supunându-se. În momentul în care percepe ordinea, își dă seama că libertatea și necesitatea se întâlnesc. Orice sistem de filosofie va trebui să fie această coincidență a libertății cu necesitatea.

5. În ordine, ceea ce este se confundă cu ceea ce trebuie să fie. Adevăr

Ce știe acum conștiința? Știe:

1. că există o ordine;
2. că omul nu o poate surprinde în chip direct;

3. că ordinea este totuşi, într-un fel, în om.

Cu aceste trei rezultate, conştiinţa trebuie să poată întreprinde actul de cunoaştere filosofică. Dar sânt ele *sigure*? Dacă ultimele două pot fi socotite aşa, odată acceptat primul, acesta pare încă susceptibil de a fi pus în discuţie. Te poţi îndoi că există o ordine dincolo de haosul logic, — şi e scepticismul; sau te poţi îndoi că ordinea aceasta e ceva real, în om sau eventual „dincolo“ de el, ea reprezentând doar o năzuinţă umană; — şi e atitudinea „sănătoasă“ faţă de filosofie. Cu această din urmă atitudine, însă, ni se pare a fi încheiat socotelile; conştiinţa umană nu putea rămâne în starea ei de pretinsă sănătate decât negândind. Filosofia vine să arate că, prin consecvenţă, orice conştiinţă e adusă să-şi vadă un viciu lăuntric. Nu se poate „rămâne“ la forme de sănătate, cel mult se poate căuta una adevărată. Altminteri conştiinţa e silită să ajungă la scepticism, şi acesta (sau sofistica mărturisită) reprezintă singura formă de gândire în care se poate împlini „sănătatea“ de primă instanţă.

De vreme ce s-a ajuns la alternativa: scepticism — filosofie, s-ar putea răspunde *în fapt*, constituindu-se o filosofie. Dar scepticismul tocmai aceasta contestă, toate filosofiile constituite în fapt. Şi le contestă şi în drept: nu se poate constitui, după el, o filosofie sigură, căci cunoaşterea noastră este îngrădită. Iar atunci trebuie să se răspundă şi *în drept*. Conştiinţa filosofică relevă că tocmai îngrădirea, tema prin care ea obţinea conştiinţa ordinii, e argumentul principal al scepticismuiui. Dacă scepticismul ar contesta doar conştiinţa căderii (reflex al îngrădirii) ar fi mai simplu: sânt secole şi comurităţi întregi fără conştiinţă tragică; cum să nu fie şi indivizi? Dar scepticul invocă îngrădirea însăşi şi vede în ea doar negativul ei. El spune, în fond, ceea ce spunea Gorgias în antichitate, rămânând la primele două teze ale sofistuiui: întâi, că nu există ordine; al doilea că, dacă ar exista, n-ar putea fi cunoscută; (la care Gorgias adăuga: chiar dacă ar fi ceva cunoscut, n-ar putea fi transmis).

Această poziţie trebuie deci înfruntată. Cum este de făcut? *Acceptând*, în primul moment, *teza sceptică*. Să admitem anume că *nu* există o ordine (prototipuri, esenţe) dincolo sau în lumea aceasta; adică să admitem teza întâi a lui Gorgias. Dar trebuie să ni se îngăduie măcar cercetarea: dacă ar exista, cum i-ar fi totuşi posibilă cunoaşterea? adică să punem în discuţiune doar teza a doua a lui Gorgias.

Dat fiind că: presupunem — ipotetic — o ordine; că nu o putem cunoaşte direct (spontan, în universalitatea ei); că totuşi ea este *în* fiinţa

umană și în demersurile acesteia, — conștiința, care se vrea acum filosofică în loc de sceptică, trebuie să caute ordinea într-alt fel, de vreme ce nu o poate cunoaște direct. Aceasta îi apare deocamdată ca un câmp *înăuntrul* căruia are de cercetat cum sânt lucrurile; ea nu poate fi sigură că vede în chip potrivit lucrurile decât în măsura în care sânt „în“ ordine. E tocmai cum conștiinței individuale logicul îi apărea în primul moment ca un câmp logic, ca un orizont logic. Deosebirea este că rațiunea era acolo parțială, era rațiunea unui singur logos, pe când aci trebuie să fie universală; toate logos-urile vor fi legate iar logicitatea va fi abia în ansamblul lor. Cu corectivul acesta, situația este identică și năzuința conștiinței individuale se confirmă: întregul precede partea, iar conștiința întregului face posibilă căutarea părții. Găsești parte cu parte dintr-un întreg, și fiecare parte se confirmă pe sine ca fiind în întreg, dar îți confirmă totodată și întregul. Ai pornit ipotetic de la ordine și ai regăsit-o; deci ai mers în cerc. Așa păreau lucrurile și în cazul conștiinței individuale, care pornea de la întregul logic pentru a-l regăsi. Dar acolo conștiința individuală „scăpa“ de cerc, resimțind logos-ul ca un întreg organic, ca un organism care era întreg cu fiecare parte a sa; pe când aci nu mai încape scăpare, și nu mai pot fi îngăduite reprezentări sensibile: gândirea merge în cerc. *Dacă cunoașterea filosofică este posibilă, e în cerc.* Stepticismul nu poate fi înfrânt decât printr-un cerc de cunoaștere. (Și poate că până la urmă el însuși se va dovedi a fi un cerc, unul de necunoaștere).

Dar o cunoaștere în cerc nu e posibilă, spune scepticismul, și tocmai aceasta ar confirma teza a doua a lui Gorgias. Ce ai să cunoști dacă presupui dinainte cunoscut aceea ce cauți? — Să lăsăm de o parte conținutul posibil al acestui cerc. Aceasta e tocmai materia filosofiei (și, în fapt, paginile ce urmează vor încerca să pună în lumină, cu devenirea întru ființă, cercul acesta, în materialitatea lui; iar condiția formală a unui asemenea cerc ni se pare că stăpânește orice filosofie valabilă, așa cum am sugerat încă de mai sus, arătând că în orice filosofie libertatea și necesitatea trebuie să coincidă). Problema e deocamdată doar formală: cum ar opera această „cunoaștere în cerc“? Ar opera oare presupunând o ordine *constituită în afară?* Dar ea nu știe nimic despre această ordine; cercul ar fi iluzoriu, de vreme ce conștiința nu merge de la ordine (neștiind-o) la ordine, ci în cel mai bun caz ajunge acolo. Ar opera poate punând *o ordine constituită a ei?* Dar atunci conștiința știe prea mult, și cercul este iarăși iluzoriu căci, într-un sens, cunoașterea nici nu mai pleacă de la sine. Ordinea nu poate fi simplu capăt de drum, cum era în primul caz, dar nici doar punct de plecare, cum e

acum. Spre a fi cerc real, trebuie să fie în acelaşi timp punct de plecare şi capăt de drum.

Aceasta înseamnă că *nu poate fi ordine dinainte constituită*, în afară ori înăuntru. E ordine ce se constituie, ca şi dinafară şi ca şi dinăuntru. În punctul de plecare trebuie să fie ca o ordine dinăuntru ce se dă liber; spre a reveni la sine, trebuie să fie ca o ordine dinafară care încovoaie necesar gândirea, îi face curbura, Atunci condiţia gândirii în cerc este: ordinea nu e constituită ci se constituie, dezvăluindu-se tocmai în actul de cunoaştere filosofică; şi ea se instituie în acelaşi timp liber şi necesar.

Care e libertatea ei? De a fi ordine, în genere. Care e necesitatea ei? De a fi ordinea, una anumită. În logicitatea cea nouă de acum, spre deosebire de cea a conştiinţei individuale, conştiinţa nu mai rătăceşte de la un logos la altul, trebuie să aibă o cale, să călătorească de la unul la altul. Dar o are? — E ca şi un drum încă nefăcut în sălbăticiunea firii, o potecă de croit undeva în natură (sau dacă se preferă: o demonstraţie matematică de întreprins). Poteca va fi ieşire din haos, început de ordine. Voinţa de potecă e voinţa de ordine, iar încrederea că poteca e posibilă e conştiinţa ordinii. Poteca nu-ţi preexistă, dar vezi acum, croind-o, că-ţi este totuşi dată. Nu e făcută şi totuşi ţi se impune. Mergând o creezi (libertate, impresie idealistă); dar mergând o şi descoperi (necesitate, moment realist). Căci e „prefigurată“ aci, în plină sălbăticiune a firii, şi nu poţi croi alt drum decât cel pe care-l croieşti. Acesta e drumul, nu putea fi altul. Pe urma ta vor veni toţi. Dacă faci un pas greşit, ceilalţi vor „reintra în ordine“. Poţi călca alături, dar nu va fi pe acolo drumul; pasul tău e în nefiinţă. (Poţi alege un logos din afara ordinii, dar va ţine de nefiinţă şi el). Pe aici trebuia păşit, pe lângă piatra asta, pe lângă dâmb. Există un trebuie, o ordine. Ţi se pare că o creezi, în realitate i te supui. Nu preexistă actului tău şi totuşi face posibil actul tău. Ţi-o dai pentru că ţi-e dată. „Fie această potecă“, îţi spui. Dar ea este. Nu poţi spune „fie“ decât pentru că este. „Nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit“. Gândul acesta straniu al lui Pascal ne apare acum drept condiţia formală a cunoaşterii filosofice. El însă, luat în înţelesul său pascalian de cunoaştere religioasă, implică prea mult datul acesta copleşitor care este fiinţa divină. Cunoaşterea filosofică nu are un dat; are ceva care se dă, o ordine care se instituie abia acum. Filosofia face ca ordinea să se ivească în lume, şi câtă filosofie atâta ordine este. Hegel a redat din plin caracterul acesta al raţiunii filosofice de a fi în devenire şi de a nu fi întreagă — de a nu reprezenta ordinea universală — decât la capătul desfăşurării ei, odată cu deplina luare

de conştiinţă de sine. Raţiunea se face, ordinea se face; dar se face printr-o desfăşurare necesară. Desfăşurarea aceasta poate să nu fie dusă până la capăt; însă pe orice treaptă a ei este dincolo de arbitrar. Acesta şi e sensul adânc, filosofic, al libertăţii — şi acum se justifică şi pornirea spre libertate pe care o întâlneam în conştiinţa individuală — sensul de a fi întru necesitate. Libertatea care e dată acum conştiinţei filosofice e de a face ca ordinea să fie (de a face ca fiinţa să fie, — în termenii filosofiei greceşti). Cât călătorim atâta drum *se* face; libertatea noastră e de-a porni sau nu în călătorie, respectiv de a ne angaja sau nu în cunoaşterea filosofică; dar odată porniţi, drumul e necesar. Libertatea umană e de a face să apară în lume aceea ce trebuie să fie.

Aci duce filosofia, fireşte *dacă* este posibilă; căci sântem încă în lumea condiţiunilor ei formale. Dar formalul filosofiei are această pretenţie de a trece la un moment dat în material. Condiţia formală a filosofiei e condiţie de realitate, respectiv de realizare a ordinii. Felul cum se exprima într-un rând Kant: condiţiile de posibilitate ale experienţei sânt şi cele de posibilitate a obiectelor din sânul experienţei, — reprezintă limbajul pe care-l ţine orice filosofie conştientă de ce este şi ce face. Căci condiţia formală a cunoaşterii filosofice este cercul, iar prin aceasta se instituie (nu se găseşte, nici nu se pune) ordinea. Dacă filosofia e posibilă, fiinţa este, — e o afirmaţie la fel de adevărată ca inversul ei.

Punând în discuţie teza a doua a lui Gorgias şi ajungând la încheierea: dacă filosofia e posibilă ea e în cerc; dacă cercul filosofiei e posibil, atunci ordinea este — unde am ajuns în realitate? Am ajuns la un rezultat care ar putea acum clătina şi teza întâi. Ce spune Gorgias? Că nu există nimic (în termenii noştri, că nu există ordine); sau mai exact, el sileşte la alternativa: sau există ordine (dar nu o cunoaştem, va spune teza a doua) sau nu există. Iar acum constatăm că se poate perfect ieşi din această alternativă, sau că i se poate dovedi caracterul sofistic. Este adevărat şi că există ordine şi că nu există.

Nu există ordine în sensul că ar preceda cunoaşterea filosofică, subsistând într-o regiune ideală, într-un topos ideal. Dacă ar exista o asemenea ordine dinainte dată, atunci ea ar fi ceva de speţa acelor Idei platonice, subsistente în sine, pe care le critica Platon însuşi în „Parmenides. Dacă ar exista dinainte o asemenea ordine de prototipuri şi esenţe, ea ar cădea din plin sub critica dialecticii de azi, care numeşte metafizică şi idealism tocmai această hipostazare (şi dă astfel o critică

îndreptățită, dar numai a metafizicii proaste). Deci e adevărat, nu există ordine în acest înțeles.

Dar există — după filosofie — ordine, în înţelesul că ea se dezvăluie ca atare în actul cunoașterii filosofice, odată cu el. Actul de cunoaștere filosofică nu e posibil fără această ordine, care totuși nu apare decât odată cu el. E nelegitimă această afirmație? Dar ea este poate *tipul* afirmațiilor de principiu ale filosofiei, cum ar fi de pildă afirmația apriori-ului kantian, care nu e „anterior“, nu e a priori în timp față de cunoaștere și totuși face posibil actul de cunoaștere. Toate aceste afirmații legitime nu sânt decât încă un fel de a spune: condiția formală a filosofiei este de a fi în cerc.

Atunci, de vreme ce prin acest cerc se evidențiază ordinea, este adevărat că există o ordine? *Poate* fi adevărat, aceasta e tot ce spune acum conștiința filosofică; este adevărat dacă ea este adevărată. Există, potrivit cu cele de mai sus, o singură adeverire a filosofiei, înfăptuirea cercului; adică *dovada de fapt câtă ordine, câtă ființă poate face să se ivească fiecare conștiință filosofică pe lume*.

Dar iarăși unde ajungem astfel? Ajungem la teza a treia a lui Gorgias, la imposibilitatea de a comunica. Dacă totuși putem comunica rațional cunoașterea ordinii, atunci înseamnă că este posibilă și cunoașterea efectivă a ordinii. Înfrângerea tezei a treia a lui Gorgias („nu se poate transmite nimic“) înseamnă înfrângerea celei de a doua („nu se poate cunoaște nimic“). Ajungem deci la rezultatul, straniu doar în aparență, — întrucât cel puțin demonstrația matematică și larg științifică îl verifică din plin — cum că posibilitatea de a comunica, respectiv acum filosofia ca sistem de comunicare, garantează restul.

Tezele lui Gorgias s-au răsturnat: în cazul că putem combate ultima teză, atunci celelalte cad. Dacă transmit organizat, cunosc; dar dacă cunosc, există ceea ce cunosc — devine argumentul ascuns al oricărei filosofii. Că sânt mai multe filosofii, nu poate fi o întâmpinare hotărâtoare, până la urmă, deoarece toate trebuie să vorbească despre același lucru și nu greșesc decât atunci când nu vorbesc „cum trebuie“ despre el. Transmiterea inteligibilă este dovada inteligibilității lumii și cunoașterea inteligibilității este dovada unei ordine inteligibile.

Ordinea devine acum adevăr, pentru conștiința filosofică. Sântem în adevăr și mergem totuși *către* el. Adevărul nu este însă ceva determinat. Așa fiind nu-l poți deține și nu-l poți găsi efectiv niciodată, iar întrebarea „ce e adevărul“, ca și cum ar fi ceva anumit, ceva localizabil, e un non-sens. Nu e

o cheie de pătrundere a lucrurilor; nu e ceva de dincolo de vălul care cade; nu e un principiu universal; — e un întreg. Adevărul e ordinea aceasta toată, înăuntrul căreia ceea ce este se confundă cu ceea ce trebuie să fie, existența se acoperă cu esența, libertatea cu necesitatea. Dacă e un acord, o „adecvație“, cum s-a spus, nu e unul între conștiința individuală și obiect (realism), nici între conștiință și lege (idealism), ci între ceea ce apare, *cu desfășurarea lui infinită*, și ceea ce este, *cu legalitatea lui infinită*. În perspectiva filosofiei, adevărul este infinitate.

Până la filosofie, conștiința era străină de ordine. De aceea avea o obiectivitate care cădea în anarhia subiectivă; o rațiune care redevenea irațional, demonie; și o libertate care regăsea tirania. Conștiința individuală le căuta *prea jos* pe toate. Acum insă, la nivelul ordinii, obiectivitate, rațiune și libertate capătă cu adevărat sens. Iar sensul lor e și de astă dată de a-și regăsi contrariile, dar fără a mai fi desființate de ele; întorcându-te la conștiința subiectivă (a ființei umane), vei găsi obiectivitatea; coborând la iraționalul îngrădirii găsești rațiunea; supunându-te ordinii realizezi libertatea.

Iar acum se poate înțelege în ce măsură are dreptul filosofia să vorbească despre două rațiuni. Una, cea joasă, recădea în irațional dacă era dusă până la capăt. Cealaltă — și ea singură interesează filosofia — preface iraționalul însuși în rațiune. Nu deci rațiunea imediată, care se pierde, ci aceea care se regăsește în irațional este organul adevărului. În speță, s-a spus uneori, nu rațiunea dătătoare de concepte (Verstand), ci cea dătătoare de idei (Vernunft) a știut statornic să caute filosofia. Toate sensurile sânt deci îndoite: odată așa cum se rostesc ele, altădată așa cum le rostește filosofia. Iluzia bunului simț este că filosofia ar aduce *altă* lume, alte lucruri, pe care să le percepem *la fel* ca aci („Vreau să Te pipăi și să urlu este“, vers nefericit, proză însăși, nu numai în formă dar și în conținutul lui). În realitate filosofia aduce aceleași lucruri, pe care însă le percepem acum într-altfel.

6. În lume, ceea ce este tinde spre ceea ce trebuie să fie.

Ajunsă la regiunea adevărului, la ordinea în care ceea ce este s-ar confunda cu ceea ce trebuie să fie, conștiința transfigurată de filosofie poate acum regăsi lumea reală, în existența și esența ei. Adevărul, care e lume, infinitate, se poate sparge în sensuri individuale, în logos-uri, în idei valabile pentru fiecare existență. Conștiința care a prins odată unitatea e

singură în drept să invoce (fără riscul de pierdere, pe care-l încearcă ştiinţa, arta, chiar şi religia) diviziunea, pluritatea lumii. Aceasta înseamnă că singură conştiinţa filosofică poate susţine cultura şi pe om.

Acum conştiinţa s-a întors la lume. Acum este aici. Cât de mult „este“, din ce e aici? Cât trebuie să fie. Restul n-are fiinţă decât pentru conştiinţa individuală. Încerci un logos, două, cât mai multe, dar nu te defineşti; ele nu te definesc. Sânt ca variantele potecii, sortite dispariţiei. Nu orice desfăşurare de existenţă duce la esenţă. Există materie vie şi materie moartă, în devenirea individuală sau cea colectivă; există devenirea angajată în fiinţă şi devenirea fără de fiinţă. Nu e destul să alegi, spre a fi; e nevoie să alegi bine. (Câte vieţi fără sens de existenţă nu sânt! Chiar înăuntrul unei vieţi, câte momente aparent „existenţiale“, care să nu însemne totuşi nimic în ordinea lui a fi, să reprezinte biologie pură şi simplă. E la fel cu economicul în ordinea socială, materie moartă, atâta vreme cât n-a dus la un răspuns pe planul spiritului). De aceea nu se poate spune — din perspectiva de acum a filosofiei — că existenţa precede esenţa, cum spune existenţialismul, şi că orice alegere existenţială duce la o definiţie esenţială. Ci existenţa este esenţă, încorporează câtă esenţă poate. E deci nepotrivit să spui: „omul e ceva care se face“. Mai de grabă ai putea spune: „omul e ceva care se lasă făcut“ (de conştiinţa a ceea ce trebuie să fie). Se recunoaşte sau nu, face fiinţa să fiinţeze în el, sau o reduce la nefiinţă. i

Iar acum — aşa cum am înţeles pornirea conştiinţei individuale către raţiune şi libertate — se poate înţelege şi îndreptăţirea demersului ei, conştiinţă subiectivă cum este, de a se pierde în obiectivitate. Logosul, care confisca o conştiinţă individuală şi îi dădea sentimentul că ea nu se trăieşte pe sine ci e trăită de altceva decât ea, reprezintă substitutul acelei esenţe proprii pe care orice existenţă spirituală o aproximează. Năzuinţa conştiinţei de a se pierde, de a lăsa o idee să se încorporeze în ea, de a se „jertfi pentru un ideal“, sânt toate firești la fiinţa aceasta umană — care-şi caută în lumea tuturor strâmbătăţilor chipul ei adevărat. Dar e undeva primejdia de a duce la o strâmbătate în plus.

Existenţa călătoreşte înăuntrul esenţei. Ea nu precede esenţa, de vreme ce nu e posibilă decât prin aceasta[†]. Dar nici esenţa nu precede existenţa, de vreme ce nu se „realizează“ decât prin aceasta. Existenţa se încorporează în esenţă. Şi cu cât se încorporează mai bine, cu atât este ea însăşi mai deplin. Există grade de fiinţă, pe măsura gradelor de cunoaştere, ceea ce a făcut

întotdeauna filosofia să ştie că are răspundere faţă de fiinţa umană. De aceea tot ce este (şi „este“ aşa cum sânt toate, în chip precar, având adică posibilitatea de a recădea în ceea ce „nu este“), trădează o năzuinţă spre ceea ce trebuie să fie.

†Afirmaţia lui Heidegger că „existenţa precede esenţa“ nu poate avea sensul categoric care i se dă uneori. Dasein-ul e descris ca având o Grundverfassung (*Sein und Zeit*, p. 53); sau alteori, eine wesenhafte (literal!) Tendenz auf Nähe (p. 105); etc. Încercarea de a defini existenţialismul prin „existenţa precede esenţa“ e deci un prost serviciu făcut de vulgarizatori existenţialismului. Sau atunci existenţialismul însuşi ar fi de respins, în numele filosofiei.

Năzuinţa aceasta a purtat în antichitatea filosofică numele de Eros. De aceea lumea era stăpânită de Eros pe atunci. Chiar dragostea degradată din concepţia omului de azi e o „intrare în ordine“, prin frumuseţe, care e semn al ordinii. Frumuseţea îţi evocă pe ceea ce trebuie să fie, prototipul lucrurilor sub semnul cărora vrei să fii. Schopenhauer regăsea, dar pe o treaptă inferioară, biologică, sensul acesta al frumosului, atunci când spunea că nu iubeşti o fiinţă frumoasă dintr-un interes propriu, ci în interesul speciei. Iar Platon, descriind în *Symposion* sensul ideal, transparent, al acestei frumuseţi, a dat Eros-ului tocmai rolul de trecere necesară spre ordinea frumosului. Cândva însă dăduse un nume şi mai sugestiv Eros-ului; îl numise philia†. Iar ultima denumire este sugestivă, în măsura în care conştiinţa acestei treceri necesare, a acestei intrări în ordine, nevoia fiinţei de a-şi găsi echilibrul — este filosofie.

†Este sensul adânc al dialogului de tinereţe, „Lysis, care sfârşeşte prin a fi aspiraţia lui ceea ce este spre ccea ce trebuie să fie.

Tot ce poate avea fiinţă, toată firea „filosofează“ în lumea aceasta, se reaşază în ea, la fel cum philia este valabilă şi dincolo de oameni, pentru greci. Dar singur omul are o filosofie, adică o conştiinţă a intrării în ordine. Până la intrarea în ordine, aşadar până la nivelul filosofiei, omul caută totul prea jos: obiectivitatea, ca simplă uitare şi pierdere de sine; raţiunea, ca simplu exerciţiu raţional (sofistica); libertatea, ca simplă alegere a unui logos (opinia); supunerea, ca simplă adeziune la un tot (dogma). Fiecare din acestea s-ar putea socoti îndreptăţită în mobilurile ei, dar toate sânt greşite în folosinţa lor, până la nivelul ordinei. Filosofia e căutarea locului propriu pentru: obiectivitatea, raţiune, libertate, supunere, adevăr.

Capitolul III

Devenirea istorică, izvor al filosofiei

Rămâne atunci de regăsit constituirea în fapt a filosofiei. Am desprins până acum condiţiunile ei formale şi, până la un punct, profilul ei. Am schiţat cum ar fi posibilă şi cum ar arăta ea. Aşa ni se pare că s-au înfăptuit filosofiile autentice, de-a lungul istoriei. Iar dacă o filosofie este încă posibilă, ea trebuie să împlinească aceleaşi condiţii şi să aibă un acelaşi profil. — Dincolo însă de condiţiile acestea formale ale filosofiei, permanente ca şi chipul ei, stă conţinutul ei propriu-zis. *De unde* poate începe, în această din urmă privinţă, filosofia?

Întrebarea ne-am mai pus-o, deschizând capitolul precedent; dar aci situaţia este diferită şi întrebarea capătă un alt înţeles. Acum nu mai este vorba de atras o conştiinţă obişnuită în câmpul filosofiei şi de arătat că orice conştiinţă poate fi silită să devină una filosofică; ci de atras o conştiinţă filosofică, una care consimte filosofiei, într-o filosofie anumită, care să fie totuşi filosofia. Nu necesitatea filosofiei în general, ci a *acestei* filosofii; deci nu: de când începe ea să devină principial necesară, ci pentru ce anume este necesară.

Dar fiind ceea ce este, adică aparent o filosofie particulară, ea trebuie totuşi să fie filosofie în genere. În primul caz, cel al stabilirii necesităţii filosofiei, conştiinţa trecea oarecum liniar (raţional obişnuit) de la nefilosofie la filosofie, printr-un lanţ logic ce pornea, în construcţia noastră, de la dezacordul din orice dialog. Acum însă conştiinţa ar trebui să procedeze în cerc (raţional în sens secund), trecând de la ideea de filosofie trezită de o situaţie concretă, la o filosofie, spre a regăsi în ea ideea de filosofie. E o trecere de la libertatea de a alege orice filosofie, spre a ieşi din haos, la necesitatea de a se opri la una singură. Filosofia însăşi, în întregul ei, se va desfăşura deci în cerc. Parafrazând pe Kant, s-ar putea spune: condiţia de posibilitate a filosofiei — cercul — este şi condiţia de posibilitate a conţinutului ei real.

Aceasta înseamnă — rămânând o clipă încă în problematica formală — că nu poate face filosofie cineva care nu ştie că face filosofie. Poţi face proză fără să ştii ce faci. Poţi face ştiinţă fără să-ţi dai seama exact ce faci;

fără să fi vrut, deliberat, să faci ştiinţă. Ai fost pus în faţa unei probleme (eclipsa), pe care nu aveai cum s-o înlături, cum s-o neutralizezi, decât reducând-o la ştiut, adică făcând „ştiinţă“; la fel cum, pe plan tehnic, poţi fi inventator ştiinţific fără să ai orizontul ştiinţific în care se înscrie invenţia ta. Poţi, mai departe, face poezie fără să ştii; după cum poţi picta, ţese artistic covoare şi împodobi cadrul tău de viaţă fără să-ţi dai seama de ce faci (arta populară). Într-un sens şi religie poţi face fără să ştii, ba poate mai ales actul religios se săvârşeşte aşa. Toate acestea sânt, în felul lor, acte spirituale de primă instanţă. — Numai filosoful iese necesar din condiţia obişnuită, numai el face proză ştiind că e proză. (Înţelepciunea populară, sau cea a unui ins cu viaţă interioară sânt cel mult material pentru filosofie). Numai filosoful face filosofie cu conştiinţa că face filosofie.

"De la această conştiinţă şi porneşte el, — căci sântem în cazul unei conştiinţe care a consimţit filosofiei, şi care nu mai trebuie convinsă de necesitatea ei. Filosofia îi apare acum ca o soluţie pentru haosul logic în care se află. Dar care haos, ce iraţional? Cel dedus, cel „de principiu“, la care ajungeam în capitolul precedent, pornind de la un dialog de principiu? Oamenii însă sânt efectiv în dialog; raţiunea dialoghează efectiv cu ea însăşi. Nimeni nu începe o filosofie cu îndemnul: „Spune-mi orice vrei şi-ţi voi arăta că pot să te contrazic“, (că pot opune logos-ului enunţat un logos la fel de valabil; că pot crea haosul logic generator de filosofie). Doar sofiştii de speţa lui Euthydem vorbeau aşa, dar nu spre a ajunge la filosofie, ci spre a o face imposibilă. Conştiinţa filosofică se iveşte în prelungirea unui dialog real, a unor contradicţii efective, a unui ha os determinat; cu alte cuvinte, în prelungirea unei situaţii date. Ea pleacă de la raţionalitatea posibilă într-un iraţional *anumit*. E adevărat, conştiinţa îşi face „singură“ acest iraţional; dar îl face ducând mai departe un dialog început cu sine, unul în marginea unei situaţii date. Ea a *ajuns*, nu mai trebuie să ajungă la haos logic; are un haos logic în faţă, iar acesta e acum *datul* ei. Conştiinta filosofică nu mai face acum filosofare asupra filosofiei (filosofie pentru altul), ci face filosofie pur şi simplu. Cel mult ştie că s-ar putea ajunge la alt haos şi pleca de la el. Dar ea pe *acesta* îl are în faţă, la acesta a ajuns, cu el filosofează. Dacă logos-urile teologiei sânt cele care se contrazic, atunci ea pleacă în Evul Mediu de la iraţionalul teologic (respectiv de la „logicitatea“ teologicului); dacă sânt în joc logos-uri ale ştiinţei, ce se contrazic, ea pleacă de la haosul ştiinţei; dacă sânt ale devenirii (cosmice, organice, spirituale), va pleca de la istorie sau devenirea ei, ca astăzi.

Numai Grecii par, şi de astă dată, a nu fi plecat din nici un punct determinat. Aşa cum, pe plan formal, cu Socrate care obliga pe ceilalţi să filosofeze, platonismul ne părea că are libertatea de a pleca spre esenţial de oriunde — întrucât avea de la început, în Idee, coincidenţa realului, a oricărui real, cu esenţialul, — aşa apare întrucâtva filosofia greacă şi pe plan de conţinut. Ea nu pleacă de nicăieri, de la nici un haos determinat, parcă. „Din veci era aceea ce era şi-n veci va fi“ începe Melissos; aşa, direct. Există o anumită puritate filosofică la Greci; o prospeţime a raţiunii, ce pare a pleca doar de la sine. Abia ivită pe lume, raţiunea ar păstra încă, la Greci, deprinderea de a se regăsi pe sine prin sine, nu prin lucruri. Sau atunci, dacă vrei să cauţi totuşi *împotriva* a ce se instituie ordinea aceasta incoruptibilă a fiinţei, vei întâlni doar prefacerea lumii în general, haosul multiplicităţii luate în ea însăşi, nu cel dintr-un plan sau altul. Grecii pleacă de oriunde spre a obliga pe oricine să filosofeze, şi pleacă iarăşi de oriunde spre a impune filosofia *lor*, filosofia fiinţei. Numai că, nu e un „oriunde“ formal, haosul de principiu al înţelesurilor despre lume, ci e *haosul real*: cel la care duce această lume a „generaţiei şi corupţiei“, oriunde ai privi-o şi chiar dacă ai lua-o în întregul ei.

Momentul acesta de puritate (de „integralitate“) a filosofiei nu avea să fie regăsit prea curând. Epoca culturii greceşti se încheie făcând loc şi chiar făcând posibilă cultura creştină, în sânul căreia filosofia avea să aştepte mult până ce ordinea instituită exterior să lase loc unui haos, unui iraţional nou. Acesta se ivea totuşi, odată cu trecerea de la credinţă la justificarea credinţei, la teologie. Raţiunea intra astfel în joc şi, ca întotdeauna, se dovedea de grabă a fi raţiunea lui Babel, raţiunea în care se încurcă logos-urile. Filosofia apare atunci ca necesară spre a aduce ordine în „iraţionalul“ trezit de logos-urile felurite şi contradictorii ale teologiei.

Că filosofia pleacă, într-o a doua epocă a istoriei ei, nu de la sine ci de la iraţionalul teologic, — nu e decât *un* fel de a regăsi sensul evident al gândirii medievale. Şi la fel de evident va fi că filosofia se iveşte, într-o a treia epocă, pornind de la realul ştinţei începătoare; în termenii noştri, pornind de la iraţionalul la care putea duce la început ştiinţa. *Metodă*, adică drum în haos, a „merge cu drum“, cum spune şi cuvântul, — aceasta e de la început, cu secolele XVI-XVII filosofia modernă. Dar metoda vrea să fie, la început, nu numai stăpânire a iraţionalului prezent, ci şi al celui viitor, vrea să fie metodă de invenţie, logică de invenţie, la Bacon, ca şi la Descartes şi Leibniz: „De augmentis scientiarum“, aceasta îi interesează pe ei; pe când

mai târziu, cu Kant, metoda se va restrânge la realul ştiinţific *existent*, va fi „critică“, preocupată numai de a da un „de *fundamentis scientiarum*“. Pornind de aci, de la metoda critică şi necesitatea de a fundamenta ştiinţa, va putea deschide Kant era filosofică nouă, dar şi calea către un „haos“ nou.

Acum, după Kant şi prin el, filosofia regăsea — într-altfel decât la Greci — o anumită stare de puritate a ei, comparabilă, până la un punct, cu cea greacă. De astă dată însă nu mai era fiinţa în joc ci *spiritul*, iar devenirea acestuia sfârşea prin a fi, cu Hegel, cea a spiritului revelat prin istorie. Plecată de la ştiinţă, filosofia modernă avea să se încheie în devenirea istorică.

De unde poate începe acum filosofia? Ea a început ca şi de la sine cu Grecii; de la teologie şi iraţionalul ei, cu medievalii; de la ştiinţă şi iraţionalul ei, cu modernii. Astăzi, ea are în faţă iraţionalul devenirii istorice (care cuprinde şi istoria naturii, şi istoria spiritului, şi cea propriu-zisă, umană). *De la Hegel încoace filosofia nu poate începe decât de la devenire.* Sau, abia când a început de aci a redevenit ea valabilă. Nu numai pentru că Hegel „a făcut posibilă“ filosoficeşte devenirea istorică, dar şi pentru că existenţa noastră, înţelesurile noastre, cearta noastră, haosul nostru contemporan ţin toate, ca niciodată, de istorie şi conştiinţa istorică; de ideea evoluţiei şi de felul cum înţelegem istoria spiritului.

Precumpănirea devenirii istorice este un fapt pe care filosofia îl poate de la început ilustra prin situaţia ei de acum. Întotdeauna când a precumpănit una sau alta din orientările fundamentale ale spiritului uman, ele au tins să-şi „anexeze“ filosofia. După cum în Evul Mediu teologia urmărea să-şi aservească filosofia; după cum din secolul XVI până aproape de zilele noastre ştiinţa a năzuit acelaşi lucru, la fel astăzi istorismul şi istoria înţeleg să reducă filosofia la rolul de „ancilla“. Nu numai că filosofia culturii sau istorismul vor limpede să înglobeze filosofia în relativismul lor, dar chiar istoria reală tinde să anexeze filosofia ca simplă „ideologie“. Filosofiei nu-i revine deci doar rolul de a scoate conştiinţa din iraţionalul devenirii istorice, ci şi cel de a se scoate pe sine din istorie şi istorism. Dacă ea porneşte astăzi de la devenire pentru a introduce raţiune în iraţionalul acesteia, o va face spre a o înţelege şi domina, nu spre a se pierde şi mai tău în ea.

Conştiinţa devenirii istorice este, în definitiv, ce avem noi peste un Platon şi chiar peste un Hegel, la care Spiritul redevenea absolut. Cu ea, numai, putem cuteza să filosofăm dincolo de ei. Chiar ştiinţa, de pildă, cu „integrările ei succesive“, nu dă unui gânditor contemporan atât sentimentul

că deține mai multe „adevăruri“ decât un gânditor anterior, cât conștiința că perspectiva sa istoric-rațională e alta și că orizontul în care un Aristotel sau un Newton vedeau lucrurile începe acum el însuși într-un *alt* orizont. S-au întâmplat, de atunci încoace, unele lucruri și s-au adeverit unele sensuri — acesta-i faptul — care au dat umanității „mintea cea de pe urmă“.

Istoria nu schimbă doar perspectiva de filosofare, ci și *obiectul* de filosofare. Nu mai filosofăm asupra lumii văzute sub unghiul teologic, nici asupra celei văzute sub unghiul pur științific, ci trebuie s-o facem asupra „devenirii istorice“. De aci s-ar putea să izvorască *altceva* pentru filosofie. Evident, nu sântem nici într-o condiție de puritate a filosofiei, cum se găsea Platon, și, până la un punct, chiar Hegel, la capătul unei adevărate bacchanale filosofice, cum se ivea el. Raţiunea nu pleacă de la sine și filosofia nu se face doar pentru filosofie, ca în ceasurile de exaltare spirituală ale platonismului și, iarăși până la un punct, ale hegelianismului. Raţiunea are de înfruntat un irațional anumit. Dar dacă filosofia de azi vrea să fie cu adevărat filosofie, nu trebuie oare ca acel „altceva“ față de filosofiile anterioare, pe care ni l-ar da ea, să îngăduie o regăsire a filosofiei în puritatea ei? Și nu s-ar putea, în speță, ca tocmai obiectul cel nou al filosofiei să favorizeze, mai mult decât cele anterioare, o regăsire a filosofiei perennis?

Aci ne va duce considerarea condiției filosofiei de a fi, după greci, într-o situație *dată*.

Am văzut că, parafrazând pe Kant, cercul este nu numai condiția formală a filosofiei, dar și condiția de posibilitate a conținutului ei. Aceasta însemna — o arătam — că nu se poate face filosofie fără a ști că faci filosofie. Dar mai înseamnă ceva: că nu se realizează prin filosofie o *evaziune*. Pleci de la raționalitatea dintr-un plan real și te întorci la ea, pentru că ai determinat-o între timp. Regăsești deci planul acela real în logicul, în ordinea lui. Dacă are loc vreo evaziune din el, atunci ea s-a petrecut de la început, fiindcă ai ridicat realul acela la esența lui posibilă; dar mai mult decât ai evadat în primul moment nu vei evada din el; deci, într-un sens, nu-l vei pierde ci-l vei regăsi, (*aufgehoben*, cum spunea Hegel). Toate celelalte forme de cultură — s-o spunem încă o dată — sânt adevărate evaziuni, de vreme ce se desfășoară ca o mișcare sau o ascensiune liniară, în orice caz nu în cerc. Prin știință uiți și pierzi realul de la care ai plecat; el devine cu totul altceva: relație, formulă matematică, simbol; acest altceva va interesa de acum înainte și el se va desfășura pentru sine, uitând

și de om (iar știința nu va mai regăsi realul decât prin „aplicare“, prin actul de violență, de materializare voită, al tehnicii). Prin artă, la fel, pierzi sensibilul de la care ai plecat; iar ea se va realiza de acum înainte pentru sine, va crea o *altă* lume, prin care poți, dar nu e imediat necesar, s-o înțelegi mai bine pe aceasta („apusul de soare“ pictat, prin care ai putea înțelege mai bine apusul de soare real). Prin religie e cu atât mai limpede că uiți de aci și că te salvezi doar angajându-te într-un „dincolo“. Filosofia singură te întoarce *aci*. Dacă ai plecat de la ordinea și explicația posibilă a științificului, vei reveni la ordinea reală a acestuia, adică la lumea privită sub unghiul științei. E izbitor în această din urmă privință cazul lui Kant, care pleacă de la și revine într-un sens la „fizică“. Cercetătorii din ultimele decenii au pus în lumină din plin însemnătatea „Opus-ului postum“ pentru întregirea gândirii kantiene. Iar însemnătatea Opus-ului poate, firește, consta în aceea că, prin el, Kant încearcă să constituie căutata „doctrină“, să dea, într-un fel, o *metafizică* a fizicii; dar semnificația rezidă, pentru noi, tocmai în faptul că filosoful revine astfel la ceea ce îi era început, fizica, făcând termen final din punctul de plecare; că dă astfel o metafizică a *fizicii*. La fel făcuseră, poate, Descartes și Leibniz, sfârșind, primul în viziunea unei Mathesis universalis, celălalt într-a unei Scientia generalis, când nu sfârșeau în științe particulare.

Filosofia în orice caz, nu este evaziune. Ea pleacă de la și se întoarce la ceea ce este. Dacă a întâlnit pe acest „ceea ce este“ sub forma *devenirii istorice*, așa cum îl întâlnește astăzi, atunci se va întoarce, într-un fel, la devenirea istorică, în înțelesul că va face din ea devenirea însăși. Acesta e obiectul „cel nou“ al filosofiei.

Dar ce invocă, în definitiv, această devenire decât problema cea mare a filosofiei antice, transfigurată, problema temei perennis, care duce la ordinea ființei? Nu sântem astăzi, prin conștiința devenirii istorice, mai apropiați decât eram prin teologie, sau prin științific, de modalitatea pură a filosofiei? Nu regăsim astfel, printr-o conștiință angajată și pornind de undeva, modurile filosofiei neangajate, ale rațiunii care nu pleacă decât de la sine, cum ne părea că se întâmplă la Greci?

Iată perspectiva care se deschide, prin conștiința devenirii, filosofiei. Noi trebuie să facem astăzi filosofie, de vreme ce criza în care umanitatea a intrat singură, la care au dus-o propriile ei idei și sensuri (o criză mai gravă decât cea a științei, sau una agravată tocmai de știință) este atât de apăsătoare. În această criză fără altă ieșire decât cea extremă a filosofiei, în

această impuritate a unui haos mai întunecat decât cele ale epocilor filosofice anterioare, filosofia s-ar putea totuşi regăsi, în *puritatea* ei.

* * *

Singură filosofia câştigă astăzi teren. Religia cu greu s-ar putea reface, după încercarea la care a supus-o veacul precedent. Ştiinţa, pe de altă parte, a devenit mai puţin sigură de ea, nu numai prin „criza“ ei, dar şi prin isprava indirectă făcută în două războaie savant pustietoare ca şi prin perspectivele necontrolabile pe care le-a deschis umanităţii. Civilizaţia tehnică, la rândul ei, îşi vede singură limitele. Toate trei, dealtfel, au început să „filosofeze“.

Rămâne filosofia, care nu s-a refăcut încă în plinătatea ei, ba pare chiar simplu alexandrinism, şi care totuşi îşi face din nou loc în lume. Ea singură pare a găsi un „acasă“ în acest haos. De aceea şi este ea singura invocată, ori de câte ori se pune problema unui „sens“ pentru toate acestea. Nu mai există sens religios, ştiinţific, civilizatoric, şi abia dacă mai există un sens imediat politic şi economic pentru tot ce se întâmplă. Iar în această absenţă de orice sens, filosofia îşi poate face apariţia; căci ea este, poate: sensul lucrurilor atunci când nimic altceva nu mai are sens. Ceea ce rămâne omului după ce şi-a doborât toţi idolii.

Ce ne oferă istoria trecută? Două filosofii valabile, aşa cum se desprind ele din istoria filosofiei: una a fiinţei, alta a spiritului. Una este orientarea gândirii greceşti, cealaltă este, în mare, cea care se împlineşte prin idealismul german. Una caută pe ceea ce este, cealaltă pe: cum e cu putinţă ceea ce este. Idealul uneia e contemplarea *fiinţei*, al celeilalte, *devenirea*, istorică sau supraistorică. Una sfârşeşte în substanţă, dincolo şi transcendent, cealaltă în funcţiune, dincoace şi transcendental.

Totul se petrece între transcendental şi transcendent (acesta înţeles ca „fiinţă“, doar). Dacă s-a întâmplat ceva în istoria filosofiei, dacă ea nu stă pe loc, nu se învârteşte vicios în cerc sau nu se reduce la câteva „tipuri“, atunci este procesul acesta — sortit să ducă la filosofia transcendentală (Kant) — proces prin care spiritul a luat cunoştinţă de sine (Socrate), s-a însingurat de fiinţă, uneori s-a împotrivit ei, spre a nu se mai putea afirma astăzi fără ea. Astăzi se pune o problemă filosofică nouă — reflectată perfect în istorie — *găsirea unităţii transcendentalului cu transcendentul*.

Evident, problematică transcendentală a conştiinţei exista şi la Socrate; resturi ale fiinţei transcendente („lucru în sine“) există şi la Kant. Nu se

poate vorbi în această privinţă de o stare cu desăvârşire pură; dar procesul istoric rămâne: se poate cu adevărat vorbi de „progres al conştiinţei în filosofia occidentală“, cum făcea Léon Brunschvicg. Singur exemplul lui Platon ar putea să justifice sentimentul că există ceva extraistoric în filosofie. Dar explicaţia nu o dă oare tocmai faptul că la Platon transcendentalul şi transcendentul coincid, în rolul dublu al Ideii de-a fi totodată dincoace şi dincolo de lucruri? de a le face posibile†, depăşindu-le în acelaşi timp? Iar în afară de Platon, totul este istoric în filosofie, ca şi cum aceasta ar fi manifestarea în timp a transcendentului şi *apoi* a transcendentalului.

†Lucrarea lui Natorp, *Platos Ideenlehre*, trebuie să fie un statornic prilej de reflexiune, chiar dacă nu e de aceeptat, până la urmă

Totul în lumea modernă, până şi teologia poate, a dat înţelesul şi obligaţia de a face realul cu putinţă prin ultimul. Antichitatea greacă putea evita realul, căzând uneori în păcatul de a-l părăsi. Obsesia către fiinţă, care se traduce printr-una către *incoruptibil*, a înstrăinat în orice caz mult mai mult de lumea aceasta (etica stoică este, poate, un exemplu; Plotin un altul) decât obsesia creştină a lumii de dincolo, care slujea pe cea de aci până la a duce la întruparea divinului în ea. — În orice caz-filosofia modernă s-a trezit cu această problemă, de-a da socoteală de ce este *aci*, aşa cum este. De aceea ea a pus accentul pe cealaltă misiune a filosofiei: de a face cu putinţă lumea de faţă. Aşa s-a înstăpânit în lume transcendentalul; şi tocmai pentru că transcendentalul trimitea la lumea de aci, problematica filosofiei s-a răsfrânt în devenirea istorică.

Poate fi titlul de noblеţe al istoriei contemporane, al istoriei propriu-zise, că încorporează cele două sensuri ale filosofiei. Oricât de desprinsă de real ar părea speculaţia filosofică, ea nu încetează să-l domine, ca fiind tocmai planul în care realul îşi caută esenţialul. Până acum filosofia, nu putea acţiona atât de nemijlocit în istorie, pentru că istoriceşte transcendentalul nu se afirmase îndeajuns. Abia acum poate fi evident cât de mult se mişcă istoria propriu-zisă pe linia filosofiei; acum de la Revoluţie şi Hegel încoace. Pe de o parţe fiecare ins a căpătat de atunci conştiinţa devenirii istorice, sociale ca şi individuale; el nu mai „este“, nu mai aparţine unor rânduieli rigide; "devine. Pe de altă parte istoria începe de atunci să aibă amploare filosofică, o altă demnitate. Nu mai poate fi vorba de afirmări personale (ultima „persoană“ în istorie este, într-un fel, contemporanul lui

Hegel, Napoleon); nici de impulsuri colective străine de „idee“. Niciodată desigur n-a fost altfel, — așa cum încearcă să explice istoricii cu orizont filosofic. Ceea ce aduce însă ceasul cel nou este *conștiința* că ideile funcționează în istorie și prefacerea acesteia în consecință. Ar putea părea semnificativ că problematica socială apare cam în același timp cu cealaltă „idee“ a istoriei contemporane, principiul naționalităților. În orice caz e din plin semnificativ că rațiunea și dorința de a așeza lumea pe rațiune stau în raport de contemporaneitate cu ideea *libertății*, care abia acum ajunge la o conștiință deplină.

Pentru toate acestea ni se pare că transcendentalul („cum e cu putință ceva“) e cel care a adus, prin virtutea sa de a se angaja în devenirea istorică, prilejul de afirmare. Transcendentalul era sortit astfel să dea un alt curs istoriei umane și de a sfârși prin a o face să dezbată în fapt o problemă de drept. Filosofic: disputa dintre el și transcendent. O vom vedea îndată, tocmai cu *disputa istorică dintre rațiune și libertate*.

Oricum ar fi, trăim de o bucată de vreme, și astăzi tot mai limpede, actualitatea transcendentalului. Fără a începe prea de departe, lucrurile încep sigur: de la Kant. Un vizionar contemporan al culturii, Valéry, a putut exclama într-un rând: Kant, qui genuit Fichte, qui genuit Hegel, qui genuit Marx… Într-o formulă care părea că simplifică prea mult spre a exprima adevărul, era totuși adevărul istoric însuși.

Kant este cel care a dat nu doar nume (în acest înțeles) dar și ființă filosofică „transcendentalului“. Prin el problema filosofiei devenea: cum e cu putință ceea ce este, sub forma știută: „cum sânt cu putință judecățile sintetice a priori“. Firește, nu e încă vorba de realul imediat, de. concretul individual și istoric; realul lui Kant este știința lui Newton, anume fizica, sau este actul moral, sau judecata estetică ori teleologică. Dar prin ele se pregătește întâlnirea cu realul. Toate acestea, fizică, etică, judecată estetică, — există, s-au produs. Cum e cu putință ceva ce este, înseamnă: cum *a fost* cu putință ceea ce este. Kant prescrie deci filosofiei rolul de a face posibil în principiu aceea ce a fost posibil în act. Cum? Pe planul „conștiinței în genere“, prin formele pure ale sensibilității, și prin categorii, prin schematismul conceptelor pure și prin tot ce decurge de aci. Lumea, — în speță, la el, lumea cunoașterii, apoi a practicului și a jocului facultăților de cunoaștere în estetic — se recapătă întreagă; dar exercițiul ei a fost provizoriu suspendat. Aceasta e pentru Kant, misiunea filosofiei: să suspende exercițiul lucrurilor, spre a vedea cum este critic cu putință.

Fichte aduce un plus, atât în ce priveşte definirea spiritului cât şi apropierea acestuia de real. Câmpul transcendental, care face cu putinţă realul cunoaşterii, trebuie el însuşi făcut cu putinţă. Transcendentalul trebuie lărgit. Spre ce? Spre o desfăşurare a spiritului în care vor fi înglobate şi categoriile. Ele nu mai sânt acum compartimente statice; se ivesc înăuntrul spiritului, prin mişcarea acestuia chiar, care, pornind de la „eu egal eu“ reface întregul univers categorial şi, odată cu acesta, ţesătura lumii înseşi. Transcendentaliul e angajat într-o devenire spirituală, într-o procesualitate pură, care nu numai că face cu putinţă lumea dar o şi *face*; o desfăşoară în act, în planul practicului. Filosofia este astfel una a spiritului şi devenirea acestuia tinde să se acopere cu realul.

Hegel avea să ducă până la eapăt procesul acesta. La el nu mai e schematism al conceptelor pure, nici simplu schematism al *vieţii* pure a spiritului; realul nu e regăsit în ţesătura lui, ci în concretul lui, chiar sau mai ales în concretul istoric. Individualul istoric, pe care-l evitase Kant şi pe care nu-l regăsea Fichte, este totuşi, cu Hegel, capătul lor de drum (în măsura în care desfăşurarea dialectică a spiritului dă procesul istoriei, înţeles ca o luare de conştiinţă de sine a spiritului). Sântem şi la capătul filosofiei, înţeleasă ca filosofie transcendentală. Într-un sens, deci, Hegel avea dreptate să simtă că prin el se încheie filosofia. În fapt se încheia doar o filosofie (în timp ce ecourile ei se prelungesc în fapt).

Dar mai există şi o filosofie a fiinţei (a transcendentului), pe care Kant şi posteriratea sa, filosofică sau nefilosofică, au lăsat-o în umbră. Această filosofie a fiinţei a ştiut să intre în actualitate. Chiar în privinţa lui Kant ea a putut să aducă unele revizuiri, arătând că un „Kant metafizician“ nu este chiar atât de lipsit de sens, ba chiar reprezintă o întregire firească a celui recunoscut de obicei în istoria filosofiei. În sensul *acesta* s-a şi pus accentul asupra „Opus-ului postum“ kantian, aşa cum arătam mai sus. Mai departe, reacţiunea aceasta a filosofiei fiinţei faţă de filosofia spiritului a luat din plin caracterul unei reveniri la ontologie. Iar atunci când o ontologie valabilă n-a putut fi obţinută, fie din lipsa de suflu a epocii, fie din lipsa de instrumente — căci este fără îndoială nepotrivit să cauţi fiinţa cu limbajul teoriei cunoaşterii[†] şi transcendentul cu terminologia transcendentalului, — năzuinţa către o filosofie de alt tip, una a fiinţei, s-a exprimat cel puţin printr-o conştiinţă adâncită a omului contemporan, prin insatisfacţiile şi refuzurile lui.

[†]Cazul Nicolai Hartmann.

Dar oricare ar fi pe plan teoretic reacţiunea unei filosofii a fiinţei faţă de cea a spiritului, ea s-a făcut hotărât resimţită pe plan istoric. Există într-adevăr două valori, două exigenţe fundamentale ale fiinţei umane: raţiune şi libertate, manifeste, de aproape două veacuri, în istorie. Ele ne par din plin a se lega respectiv de filosofia spiritului şi de filosofia fiinţei, *raţiunea* fiind spiritul însuşi în timp ce *libertatea* este felul în care gândirea modernă îşi pune — din perspectiva spiritului totuşi, perspectivă în care vrând-nevrând ea se află — problema fiinţei. Libertatea reprezintă fiinţa, nu atât în ce este ea, nu atât fiinţa ca fiinţă, cum voiau anticii, cât în ce poate fi ea; deci, într-un sens, fiinţa în devenire. Ea este exigenţa subiectului de a putea „să devină ceea ce este“; de a nu fi supus unei necesităţi oarbe, mecanice, ci de a fi cu adevărat „pentru sine“, liber.

Aceste două exigenţe, răsfrânte în istorie, erau solidare în timpul Revoluţiei franceze. Raţiunea era cea care adusese în lume mesajul libertăţii, iar acum libertatea era cea sortită să instaureze raţiunea în lumea istorică. Numai că nu s-a întâmplat aşa. Şi încetul cu încetul raţiunea şi libertatea au suferit o deplasare de sens. Ele au devenit conservatoare, în loc să fie şi mai departe revoluţionare, aşa cum erau atunci nu numai la nivelul istoriei dar chiar în concepţia filosofiei (ideea libertăţii în romantismul german, de pildă). Astăzi, în schimb, ele sânt conservatoare chiar pe plan de filosofie. Raţiunea şi, libertatea au devenit lozinci ale prudenţei însăşi.

Sau dacă raţiunea funcţionează efectiv, ea nu mai este aliată cu libertatea, aşa cum era în timpul Revoluţiei. În perspectiva filosofiei, totuşi, orice raţiune adevărată ar trebui, până la urmă, să suscite din sânul ei libertatea; la fel, orice libertate autentică ar trebui să poată duce la o orânduire raţională. Ce se va întâmpla atunci pe plan istoric? Nu atât conflictul dintre lumea istorică a raţiunii şi cea a libertăţii este hotărâtor, cât *conflictul din sânul fiecăreia dintre valorile sau lumile acestea*. Şi, în realitate, conflictul dintre ele două nu este, poate, decât conflictul fiecăreia cu ea însăşi. Care se va regăsi întâi în integritatea ei? — Iată, astfel, o promisiune de măreţie, în lumea contemporană, care ar putea răscumpăra neimplinirile ei.

Dar este atât de limpede că raţiunea şi libertatea trebuie să se regăsească? Poate fi adevărat, pe plan filosofic, că transcendentalul şi transcendentul sânt sortite coincidenţei? Se pot reîntâlni cele două filosofii, a spiritului şi a fiinţei? Nu sânt ele, dincolo de exemplul nesperat al lui

Platon, ireductibile? Aici sântem, pe plan de gândire — și *pe acest plan se joacă partida*. Toate sfârșesc la problema: dacă e posibilă o filosofie a spiritului care să fie și una a ființei, dacă e posibilă coincidența transcendentalului cu transcendentul. Tot ce nu ține, direct ori indirect, de o asemenea întrebare este respins astăzi în pură biologie. Cine nu filosofează este, mai mult decât oricând, o ironie a istoriei.

Capitolul IV

Despre cele două deveniri

Am coborât cu adevărat în istorie şi în „iraţionalul“ ei? Nu am putea s-o spunem. Dimpotrivă, paginile de mai sus, pornite de la schemele filosofiei, nu par decât să fi atins uşor apele istoriei, spre a reveni la acele scheme, de care în realitate nu se depărtaseră nici un moment. Am putut împleti istoria şi filosofia în aşa fel încât prima să nu fie decât „reflexul“ celei de-a doua. Dar chiar dacă în conul de lumină proiectat de filosofie asupra istoriei contemporane aceasta şi-a putut găsi o explicaţie pentru ce a fost şi este încă, substanţa ei vie nu se va recunoaşte uşor în lumea fantomatică a ideilor şi a simetriilor abstracte („raţiune“ şi „libertate“).

Conştiinţa modernă a voit mai mult decât atât. Şi nu numai conştiinţa obişnuită, ci şi cea filosofită a lumii moderne. Omul modern s-a arătat încă demult (de la Renaştere) însetat de individual, de concret, de ce se întâmplă aci. În lumea antică, individualul ca atare era refuzat, în aşa măsură încât se putea institui, cu grecii, o lume ideală deasupra celei reale, lumea mitologică, şi o structură ideală deasupra ordinei sau dezordinei reale, lumea prototipurilor. Dar conştiinţa modernă a denunţat o asemenea pornire ca o „evaziune“. Şi cu atât mai mult îi va fi părut evaziune din lumea aceasta orientarea creştină (chiar dacă, în felul ei prin teologie, ea era sortită să se apropie de concretul uman).

Pentru omul modern ştiinţa la început cel puţin, viaţa socială, istoria, toate aveau să fie o conversiune înspre aci, înspre ce este şi ce se întâmplă. Faptul pozitiv al ştiinţei, imediatul naturii, experienţa vie a societăţii, actualitatea istoriei, — aveau acum să educe într-altfel fiinţa umană. Lumea nu mai era contemplată (theoria) în prototipurile ei, deci făcută străvezie; nu era nici. transfigurată de vreun sens divin. Era văzută acum, nu străvăzută. Ochiul, el este „organul principal“ al prototipului de om modern, Goethe. Anticii aveau şi ei văzul pe primul plan, dar văzul lor era pentru eidos, tip. Obiectul ştiinţific, în schimb, trebuie văzut: în laborator, sub microscop, sau sub lunetă; natura trebuie văzută direct, nu numai de naturalist, dar şi de artist sau omul dă rând; societatea trebuie văzută şi ea în varietatea moravurilor ei, în ce e dincoace şi ce e dincolo de Pirinei; istoria trebuie

văzută, de observatorul care o află în documente, sau şi mai bine, de cel care o „trăieşte“ direct. Ce este, ce se întâmplă efectiv contează.

O asemenea orientare către imediat şi concret, către un sensibil de un fel ori altul, era sortită să sensibilizeze în chip deosebit omul modern, în relaţiile lui cu lucrurile şi cu lumea. Era, pentru el, o adevărată şcoală a sensibilităţii. Ştiinţa avea până la urmă, e drept, să se piardă în teoreticul şi abstractul ei, dar tot restul, inclusiv prima orientare a ştiinţei, cea către pozitivitate, dădeau subiectului uman o receptivitate şi o excitabilitate nouă. Să fie aceasta obârşia romantismului modern? În orice caz era obârşia acestei stranii apariţii literare, romanul. Nu simţim întotdeauna îndeajuns câtă schimbare arată şi câtă schimbare aduce, prin forţa sa educativă, în conştiinţa modernă, romanul acesta sărăcit de suflu epic. Lumea, în tot ce este, în tot ce se întâmplă în ea, începe să aibă greutate şi preţ. Totul vine să facă apel la interesul nostru conştient; nimic, oricât de nerealizat ar fi, nu se mai vrea lăsat uitării. Lumea reală devine ca o fantastică lume de torsuri, jumătăţi de vieţi sau vieţi singulare, care bat toate la poarta literaturii şi a conştiinţei: „explicaţi-mă şi pe mine!“ E un adevărat târg al deşertăciunilor aici, unde fiecare lucru şi fiecare viaţă îşi istoriseşte povestea. Dacă în orice lucru e o formă de Eros, atunci Eros-ul acesta vulgar, Eros-ul pandemian, era cel care trebuia să dea măsura sensibilităţii moderne.

Aşa s-a întâmplat că s-a putut trece de la individualul Renaşterii, care era încă tipic sau putea încă trimite la o lume de prototipuri, la individualul netipic din secolul al XIX-lea şi de azi. De aci a putut veni, în sensibilitatea modernă, interesul pentru singular şi „autentic“, interesul pentru urâtul lumii, pentru răul ei, pentru întunericul din ea. Dostoievski şi filosofia corespunzătoare ethos-ului acestuia au încetăţenit, la un moment dat al culturii europene, convingerea că în *întunericul* lumii, mai ales în el, stă cheia existenţei. Totul a putut astfel căpăta dreptul la viaţă şi valorificare, în primul rând nerealizatul, nedesăvârşitul. Şi nu încape îndoială că s-a înţeles mult pe linia aceasta: s-a înţeles în definitiv lumea, în larvarul, în haosul germinativ, în originarul, în nu-încă-întrupatul ei. Există o lume a zămislirii, a facerii, şi totul este în zămislire, în facere şi desfacere. Nimic nu părea să împiedice facerea să se substituie fiinţei.

Ce altceva ar trebui să fie filosofia, după conştiinţa modernă, decât o Carte a Facerii, o Geneză? Ea ar urma astfel să dea socoteală de lumea germinaţiei, să fie în colcăitul acesta al posibilelor (cum vrea existenţialismul, rău înţeles poate). Iar dacă nu poate da socoteală, cu atât

mai rău pentru ea: va veni o altă conştiinţă decât cea filosofică, ni se spune, va veni una care s-o înglobeze şi pe ea, conştiinţa istorică, în sânul căreia să ţină, pe cât pot ţine, toate aceste faceri şi desfaceri. Căci filosofia — simte conştiinţa modernă, şi fără îndoială că simte bine de astă dată — îşi legase destinul de fiinţă şi de cunoaşterea ei. Dar ce este fiinţa? Ce *este*, pe lume? Nu este nimic; totul devine, adică se iveşte, se preface şi piere. Şi filosofiei i se întâmplă aşa. Şi sistemului solar i se întâmplă aşa. Heraclit (aşa cum îl înţelege conştiinţa modernă), avea dreptate; totul curge. Cine vrea să dea socoteală de ceva, să dea socoteală de curgere.

Ciudăţenia, şi în fond consecvenţa lumii moderne, este că nu doar pe linii nefilosofice duce la această lume a facerii, pe care numai istoria sau oarba devenire o pot cuprinde şi descrie, dar chiar prin filosofia ei. E ceva care reiese limpede din situaţia lui Hegel. La prima vedere cel puţin, poziţia lui Hegel apare astăzi ca destul de curioasă. Tocmai Hegel, care-şi inaugura cariera filosofică, în disertaţia sa „De orbitis planetarum“, surprins că Cicero elogiază pe Socrate pentru că a coborât filosofia din cer pe pământ, tocmai el avea să coboare filosofia în istorie. Şi situaţia curioasă în care ajunge astăzi Hegel se poate rezuma în câteva cuvinte: dacă filosoful a avut dreptate cu desfăşurarea istorică de până la el, atunci ce s-a întâmplat *după* el, cu el însuşi, este adevăr hegelian încă. Fiindcă, dacă accepţi istoria aceasta ca valabilă filosoficeşte, atunci şi post-hegelianismul continuă să fie valabil şi necesar. Lucrurile nu puteau fi deci decât ceea ce au fost, iar hegelianismul nu putea duce decât unde a dus.

Nu cumva capcana în care se prinde, cel puţin aparent, Hegel, e capcana oricărei filosofii moderne? Dacă defineşti filosofia drept act postum, drept luare de cunoştinţă şi fundamentare a ceea ce a fost, atunci tot ce este ar putea, având sorţi să devină un „a fost“, să oblige filosofia; chiar şi nefilosoficul. De la Kant încoace, filosofia îşi pune problema justificării legale: „quid juris“ în cele ale cunoaşterii, comportării etice şi creaţiei estetice. Ea este „tribunalul“ în faţa căruia compare cultura; şi ea dă doar stările de drept. Cu Hegel — şi nu numai cu el — stările de drept coboară şi mai adânc, până la realul istoric, cu alte cuvinte stările de drept se acoperă cu stările de fapt. Dar pe linia acestei ispite unde mai este oprire? Nu cădem în tirania stărilor de fapt? Nu sfârşim atunci prin a spune că tot ce se întâmplă are, trebuie să aibă, sens filosofic?

În felul acesta filosofia regăsea, pe propriul ei cont, „concretul“ conştiinţei moderne. Ea singură simţea că trebuie să se intereseze exclusiv

de ceea ce se face, să devină o carte a Facerii. Şi dacă nu reuşea, atunci consimţea să devină ea însăşi un moment în această facere şi desfacere a lumii; consimţea să proclame ceva mai adânc decât ea, care o purta pe ea însăşi: devenirea istorică. Pentru prima dată filosofia întâlnea astfel un iraţional care să nu-i fie străin, ci să fie propria ei substanţă. Faţă de iraţionalul filosofiei antice, ca multiplicitate haotică a lumii, faţă de iraţionalul medieval, ca haos al logos-urilor teologice, faţă de cel modern, ca date ştiinţifice, filosofia putea reuşi ori nu, era ori nu posibilă. Ea stătea *faţă de* aceste iraţionaluri. Acum iraţionalul devenirii istorice pare a fi propria ei substanţă (căci şi ea *este* în istorie). Iar ea nici nu reuşeşte, dar nici nu dă greş; în acelaşi timp nu este şi este posibilă. De aci toate filosofiile acestea contemporane, care sânt şi nu sânt filosofie; (filosofia culturii, a unei culturi în care apare la un moment dat şi filosofia; sau filosofia istoriei, a acelei istorii care generează şi sugrumă totul, chiar şi filosofia). Ar exista ceva mai adânc decât ea. Nu e ceva străin, care să-i reziste ori nu. Ea însăşi e angajată într-o facere şi desfacere mai vastă, pe care o explică pe cât poate (ca fiind „conştiinţă“ a ce se face), dar care în orice caz o explică pe ea.

În această lume a Facerii stă deci iraţionalul istoriei, în care se cufundă cu adevărat filosofia de astăzi. Dacă ea va înţelege facerea, nu va fi doar posibilă, ca în trecut, ci se va înţelege şi pe sine; nu va „introduce“ doar raţiune în iraţional, ci va şi fi iraţionalul ca raţiune. E adevărat că ea a putut ajunge, chiar prin conştiinţa istoricităţii ei, la un fel de înţelegere a iraţionalului facerii istorice; la o lume care se face la lumină, dialectic şi necesar; sau una care se face undeva în întuneric şi apare la lumină cu filosofie cu tot. Dar de fiecare dată, cu fiecare fel de a înţelege facerea, nu se mai înţelege pe sine ca filosofie (cu excepţia lui Hegel), nu rămânea filosofie. Iraţionalul devenirii istorice, cel pe care-l are azi în faţă filosofia, este sau o pierdere definitivă a acesteia, sau prilejul, unic până acum, dincolo de spontaneitatea creaţiei filosofice greceşti, de a se institui în chip sigur.

Sântem acum cu adevărat în iraţionalul devenirii istorice, în lumea stărilor „reale“, în zămislirea şi facerea acestor stări. Nu doar istoria filosofiei ne-a adus aci, ci istoria, realul, stările de fapt. Ele ne-au adus şi ele ne opresc acum, aşezându-ni-se în faţă. Ele pretind a fi viaţa lumii, viaţa filosofiei, ca şi viaţa fiecăruia. Că aceste stări de fapt nu sânt în realitate decât stări de drept (Hegel)? Poate va fi aşa, poate nu. Dar Hegel cobora de

la filosofie la istorie, iar acum nu mai se poate încerca decât calea întoarsă, de la devenire istorică la filosofie. După Hegel nu se mai poate filosofa ca Hegel. Sau nu mai filosofezi, — îl crezi adică pe el cum că încheie ciclul filosofiei, — sau o faci pornind de acolo de unde te-a adus până şi el. Noi sântem aci, prin Hegel şi prin conştiinţa modernă, cu facerea aceasta faţă în faţă. Dar ce este facerea?

Să deschidem atunci Cartea Facerii. — De la început e limpede că facerea nu poate însemna un singur lucru. Într-un prim înţeles, ea trebuie să fie naştere, aducere a ceva pe lume („faceri“ în limba română). Într-adevăr, dacă lăsăm de o parte sensul demiurgic de creaţie şi deci presupoziţia unui Creator, dacă privim Cartea Facerii nu drept una a celor „de făcut“, ci a celor ce „se fac“ pur şi simplu, atunci ea este o genesis, naştere. Dar genesis înseamnă şi devenire în limba greacă; şi nu e un sens adăugat, căci termenul de „devenire“ vine de la gignomai, a se naşte. Iată de la început facerea înţeleasă ca ivire pe lume şi ca fiind astfel devenire. Încă de la primul ei înţeles tema facerii apare ca o promisiune pentru filosofie. Căci n-a fost oare întotdeauna devenirea, luată în general, o cheie pentru filosofie, dacă aceasta trebuie să lămurească problema fiinţei? Şi n-a filosofat în orice caz împotriva acestei deveniri, înţeleasă ca naştere şi lume a generatului, gândirea greacă?

Dar există un al doilea înţeles pentru „facere“, şi el va însemna iarăşi devenire. Facerea trebuie să fie şi *prefacere*, trecere dintr-o stare într-alta, schimbare. De astă dată iată-ne din plin în lumea devenirii, nu numai în înţelesul ei antic, de lume a născutului, dar în sens larg modern (poate nu şi în sens bun filosofic). Lumea prefacerii este lumea devenirii celei fără de început şi fără sfârşit. Totul este în prefacere, totul e în pierderea aceasta a facerii, acum. Ceva se schimbă în altceva, pentru a se schimba mai departe. E adevărat că devenirea pare a implica un sens, o orientare posibilă, pe când prefacerea n-are nici unul, e neutră, o efervescenţă oarbă. Etimologic, devenirea are sensul prefacerii de sus în jos (de-venio în latineşte); filosofic, în schimb, are uneori sensul unei desfăşurări de jos în sus, un sens ascendent. Dar „prefacere“ e totuşi un sens bun pentru gândirea istoristă modernă, care s-a străduit tocmai să neutralizeze sensul posibil al devenirii; s-o facă nici regresivă, involutivă, nici ascendentă, evolutivă, ci orizontală, pură şi simplă, oarbă; să-i dea sens de întâmplare, *geschehen*, *Geschichte*. Limba noastră, însă, are un termen şi mai sugestiv; e expresia de: petrecere. Petrecerea lucrurilor indică, prin chiar formaţia cuvântului, că e vorba de o

trecere, de o pierdere a lucrului ce se petrece. Și ce înseamnă în definitiv trecerea unui lucru într-altul? Este oare simpla trecere a stărilor lui într-altele, simpla sa prefacere lăuntrică? Dacă e vorba de o pierdere a lucrului ce se petrece, nu ar putea fi și pierderea lui ca întreg într-un altul?

Iată cum facerea singură, luată ca prefacere, duce la un al treilea și ultim înțeles pentru ea, cel de *des-facere*. Facerea lucrurilor ajunge să fie, până la urmă, și o desfacere a lor. În prefacere pură și simplă era parcă, printr-un chimism anumit, o simplă trecere de la o stare la alta. Aici, în petrecere (care duce la „petrecanie“), e ca și trecerea unui real într-altul; și mai ales înțelesul acesta din urmă este cel obișnuit al devenirii. Prin devenire realul se face capabil de multiplicare; prin prefacerea sa lăuntrică se face apt pentru prefacerea sa în altul. Toată năzuința a ceea ce intră în devenire (deci nu și a naturii moarte, care se schimbă dar nu are devenire decât metaforic) ar fi de a reproduce, pe planul lui, lumea. Așa cum, în regnul vegetal, planta se dezvoltă și „preface“ până ce, prin sămânță, devine aptă pentru prefacerea finală într-alta; așa cum devenirea în regnul animal nu înseamnă nici ea decât prefacerea de sine și maturizarea în vederea procreării altuia; așa și pe plan omenesc, toată devenirea individuală ar părea sortită să obțină treapta de pe care să fie posibilă trecerea în altul. E peste tot în fire un Eros multiplicator; dar nu numai în ordinea bios-ului, ci și în cea a vieții umane superioare. Toată tendința noastră, în cultură de pildă, pare a fi de a multiplica și trece altora: cunoștințe, civilizație, bunuri, viață. Devenirea noastră lăuntrică n-ar sluji nici ea decât idealul devenirii în celălalt.

Din perspectiva acestei deveniri ca Eros multiplicator, Max Scheler avea desigur dreptate să lege suferința deopotrivă de dragoste și moarte. Așa cum moartea este sacrificiul individului organic pentru propagarea speciei, suferința, spune el, este sacrificiul părții către tot, a valorii inferioare către cea superioară. Durerea și suferința se justifică deci ca sacrificiu. Altfel, spune Scheler, ele ar reprezenta un „scandal“; și doar prin înțelesul acesta, adus de creștinism, e posibilă după el o Theodicee a suferinței. Dar firește, pentru ca sacrificiul față de întreg să aibă un sens, trebuie să fie vorba de un întreg „organic“. Iar în această perspectivă, dragostea este cea care creează prima condiție de „sacrificiu“, fiind deci legată cu durerea și moartea. Fără durere și moarte, spune Scheler nu încape dragostea, așa cum nu e comunitate. Din comunitatea dragostei iese comunitatea suferinței. Iar suferința, înțeleasă ca sacrificiu, devine o „prietenă“ nu o dușmană a sufletului, o sursă de înnobilare a lui.

Ce este în viziunea aceasta? Este, desigur, mult creştinism: *este* un fel de demnitate umană, — dar toate din perspectiva unei deveniri întru moarte, a *devenirii întru devenire*. Cu o asemenea devenire va opera întreaga filosofie apropiată nouă. Nu numai Scheler şi organicismul spiritual, dar Dilthey şi tot istorismul contemporan, sau filosofia culturii în întregul ei, ţin de la acelaşi concept al devenirii. Iar cuvântul cheie l-a spus de bună seamă Goethe, a cărui viziune stă întreagă şi poate cade întreagă cu acest sens al devenirii: „stirb und werde“. Cine vrea să înfrângă o întreagă orientare în filosofia nouă trebuie să înceapă cu Goethe. Un „Antimodern“ nu poate fi decât un „Anti-Goethe.

Am revenit la filosofie şi istoria ei, dar în realitate sântem tot la problema cea mare a conştiinţei moderne, la iraţionalul ei; facerea. Am văzut acum ce înseamnă aceasta din urmă: ea înseamnă şi facere şi prefacere şi desfacere; adică şi geneză şi desfăşurare de viaţă şi pierdere (sau „împlinire“) în moarte. Iar de fiecare dată, cu fiecare sens al ei, facerea este *devenire*. Sântem astfel, cu iraţionalul modern al lumii ce se face, în miezul filosofiei. Iraţionalul devenirii îneacă, sau face cu adevărat posibilă filosofia. Şi acum, după ce am desprins cele trei accepţiuni ale devenirii, putem vedea perspectivele ei pentru gândire.

Aici se hotărăşte tematica filosofiei, cel puţin în perspectiva de astăzi, când trebuie să aflăm un sens raţional pentru devenire, de o parte, fiinţă de alta. Este devenirea iraţională până la capăt, în oricare din sensurile ei? Dar, pentru a fi posibilă şi altfel decât ca eleatism, gândirea *trebuie* să accepte devenirea; aceasta *poate* fi raţională, într-un sens ar putea fi chiar raţiunea în desfăşurarea ei (cum voia dialectica hegeliană). Ce nu poate accepta raţiunea este, ca sens unic al devenirii, devenirea întru moarte. Există un singur iraţional care rezistă raţiunii: e nefiinţa, neantul. Iraţionalul devenirii poate fi supus raţiunii, este raţiunea; dar numai acela al devenirii care ţine. Raţiunea înţelege totul şi se recunoaşte în tot ce este, în tot ce are fiinţă. Nu se recunoaşte în nefiinţă. O poate pune, o poate gândi ca termen limită, o poate împleti cu fiinţa („în jurul oricărei fiinţe e o imensitate de nefiinţă“, spunea Platon) sau poate înţelege de ce, în „amestecul“ de fiinţă şi nefiinţă pe care-l trădează de obicei lucrurile lumii acesteia, este aproximaţie de fiinţă, sânt grade de fiinţă. Dar raţiunea nu şi-o poate însuşi. E adevărat că, într-un sens — în perspectiva raţiunii formale — neantul e mai „raţional“ decât fiinţa: e abstract, omogen, indiferent, adică exact ce pare să vrea de obicei raţiunea, câmpul ideal pentru exerciţiul ei formal. Dar aşa vrea

raţiunea nefilosofică, raţiunea intelectului, cum s-a spus uneori. Raţiunea filosofiei caută tocmai densitatea şi concretul, diferenţierea mergând până la contradictoriu. Ea nu se sperie de acest iraţional al primei raţiuni, ci se desfăşoară pe sine odată cu el. Singurul ei iraţional este nefiinţa. Ea nu poate fi organul nefiinţei.

Greşeala conştiinţei moderne nu este, atunci, că pune prea jos devenirea; dimpotrivă, ar putea fi triumful ei şi astfel calea pentru regăsirea conştientă a filosofiei, obţinută ca şi spontan în epocile de puritate filosofică. Greşeala este că acceptă necritic devenirea şi că sfârşeşte astfel prin a consimţi devenirii întru moarte sau simplei deveniri întru devenire. În termenii noştri, nu devenirea ca prefacere ci ca desfacere primejduieşte gândirea filosofică. Iar gândirea modernă, aceasta s-a grăbit să aducă ethos-ul morţii. Conştiinţa filosofică ştie să dea un sens pozitiv îngrădirii, o vedeam bine, dar numai întru cât îngăduie trecerea spre ceea ce este. Sensul pozitiv al îngrăditului ca îngrădit şi pieritorului ca pieritor este, filosoficeşte, non-sens sau calea spre scepticism. Că într-adevăr lumea aceasta piere şi că trebuie înţeleasă aşa cum este ea, pieritoare? Da, dar nu o vei înţelege în ce încetează să fie, ci în ce este. Ea este, spre a vorbi limbajul filosofiei de azi, ceea ce-va-înceta-să-fie; şi, din acest destin de îngrădire filosofia va scoate pe ceea ce este.

Dacă filosofia a avut dreptate — şi nu de la Kant ci într-un fel încă de la Socrate — să coboare pe pământ, să dea socoteală nu numai de incoruptibil ci şi de realul coruptibil, în primul rând de realul uman în destinul său coruptibil, atunci realul uman, în devenirea lui, a putut la un moment dat avea dreptate împotriva filosofiei. S-a putut lipsi de ea; a putut-o suprima, spre a o face să renască în cine ştie ce raţionalitate provizorie, care să se reia la nesfârşit. Deci *stirb und werde* ar fi valabi! şi pentru filosofie. Coborâtă pe pământ, filosofia ar împărtăşi astăzi soarta celor ce trec şi se petrec pe pământ. A voit să înţeleagă realul şi s-a înţeles pe sine ca întâmplare înăuntrul realului. Aşa trebuie să sfârşească oricine consimte filosofiei devenirii şi nu are despre devenire un concept mai bun decât cel de generaţie şi corupţie.

Şi cu toate acestea devenirea este temă centrală în filosofie. Filosofia se petrece pe pământ şi în jurul devenirii; aceasta a fost întotdeauna o cheie pentru cea dintâi. S-a putut face constatarea că atât filosofia greacă cât şi cea a idealismului german s-au constituit în marginea problematicii devenirii: cea veche refuzând devenirea, cea modernă integrând-o. Şi am

văzut că era firesc ca devenirea să joace un vol atât de mare. Dar în căutarea fiinţei, cum a fost intotdeauna, să nu-i fi rămas filosofiei în mâini decât conceptul necritic sau, şi mai rău, faptul brut al devenirii, tocmai opoziţia faţă de fiinţă? Atunci aceasta ar putea fi explicaţia căderii de la filosofie la nefilosofie: înstrăinarea de fiinţă. Sau mai precis: pierderea în acea devenire care înstrăinează de fiinţă. Trebuie să existe şi un alt înţeles pentru devenire, dacă filosofia are sens dincolo de hieratismul antic şi de impasul relativist modern; dincolo de fiinţa absolută şi de devenirea absolută. Între Parmenide şi Heraclit (cel atât de drag lumii moderne) se joacă permanent destinul filosofiei.

Dar Grecii înşişi aveau sau presimţeau un alt tip de devenire. Opunându-se acestei deveniri ei au dat peste o alta. Ideile platoniciene, de pildă, nu au „geneză“, nu au devenire în sensul acesta obişnuit, dar au şi ele o formă de „mişcare“. O spune hotărât *Sofistul*, care instituie tocmai ca primele trei genuri: fiinţă, mişcare şi stare; adică fiinţă, devenire şi nedevenire. Şi pentru el aşa dar filosofia este în primul rând reflexiune în jurul problemei fiinţei şi a devenirii. Dar devenirea nu este doar o Idee între Idei; este, ca şi fiinţa, o Idee care se amestecă tuturor celorlalte Idei (254 d), cu excepţia doar a contrariului ei. Toate Ideile au o devenire, dar de astă dată nu mai e *„génesis“*, ci *„zoé“* (248 d): nu mai e vorba de naştere şi moarte, de devenire fără de fiinţă, ci de o devenire de tip superior, una întru fiinţă. Fără îndoială, chiar dacă conceptul de *„zoé“* reapare stăruitor la Plotin, ar fi greu de agceptat că spiritul grec a făcut conştient din el o genesis bună, valabilă. Totuşi este semnificativ că s-a simţit şi acolo nevoia devenirii, după ce fusese proscrisă, şi că termenul obişnuit nu putea exprima just lucrurile. (Dealtfel şi în limba germană s-a simţit uneori nevoia schimbării termenului: v. *Sein und Lebendigkeit*, în loc de *Sein und Werden*, studiul lui H. Heimsoeth. Lebendigkeit ar corespunde pe deplin lui zoé). Dacă este adevărat, spuneam, că problema fiinţei este cea mai însemnată a filosofiei, e poate tot atât de adevărat că nu e de întreprins decât pe linia devenirii. Ce înseamnă de pildă teza lui Heidegger cum că nu se poate revela fiinţa decât în orizontul temporalităţii? Nu e temporalitatea „formă“ a devenirii? Ea reprezintă poate aceeaşi problemă — mai angajată de astă dată în fiinţa umană — ca în *Sofistul* lui Platon, cu citatul căruia îşi deschide Heidegger dezbaterea. Şi ea este, în orice caz, expresia exigenţei permanente a filosofiei de a căuta fiinţa în perspectiva unei forme de devenire.

Numai că există o devenire fără de ființă și una întru ființă. Pentru filosofie lumea nu este o eternă reluare (devenire întru devenire), dar și o împlinire. Față de tendința firii, care în mod normal e și a omului, de a înmulți substanța și sensurile lumii, neputându-le împlini într-un fel: față de tot ce este soluție de amânare în lumea aceasta, filosofia trebuie să aducă o conștiință a posibilității de împlinire. Totul e deci ca devenirea să fie întru ființă și nu alături și împotriva ei; să fie de creștere și nu de pierdere, de înstrăinare. Cu alte cuvinte: ființă și devenire trebuie să înceteze de a fi două moduri ontologice opuse, cum sânt prea des în filosofia modernă.

Că în filosofia greacă cel de al doilea sens al devenirii stăruia și că ea este astfel nu numai o filosofie a ființei (eleatismul) ci și una a devenirii întru ființă, o dovedește oricând poziția centrală, în sânul ei, a Eros-ului. Într-adevăr, chiar cei care contestă existența unei problematici a devenirii la antici trebuie totuși să recunoască rolul jucat de tema Eros-ului. Dar Eros-ul este — și nu numai la greci — expresia mitică a devenirii. Devenire și Eros se acoperă atât de bine încât cele două deveniri se traduc prin *cele două forme de Eros*: unul care e legat de suferință și moarte (cum e în viziunea modernă, în speță cum arăta, sugestiv dar parțial, Scheler) iar alt Eros care e legat de plenitudine. Așa va fi în „Theogonia“ lui Hesiod, unde Eros-ul nu are progenitură (e singurul dintre zeitățile prime care n-are progenitură) și nici nu duce la procreație, la devenire întru devenire; ci o altă zeitate, una inferioară, Philotes, fiică a Nopții, aceasta vine să sporească ființa lumii, făcând să se împreuneze cele sortite procreației[†]. Dar ciudățenia e că prin Philotes se întovărășesc și procrează divinități chiar de rang superior și anterioare ei în ordinea creației. De aceea, mai târziu, chiar la greci, Eros-ul va avea și cealaltă față, de tipul genezei; el însuși va fi cel care să facă posibilă o devenire prin naștere. În orice caz cu Platonul din *Symposion* tot Eros-ului, acestei zeități originare, îi va reveni rolul de a duce la procreație, el fiind nu numai fiu al plenitudinii, ci și al insatisfacției. Ba de astă dată, în *Symposion*, Eros-ul ar putea părea că trece cu totul de partea devenirii celei joase, procreative. Dar va fi așa numai pentru cel care străbate cu un ochi modern, neatent asupra spiritului grec, paginile lui Platon. Căci e de ajuns să fi prins sensul Eros-ului din *Lysis*-ul aceluiași Platon; e de ajuns să vezi, chiar numai din *Symposion*, că Eros-ul nu se ivește între sexe decât ca expedient pentru setea de eternitate și că dragostea între sexe face adesea loc, la greci, unei alte dragoste, fără progenitură posibilă; e de ajuns să știi

că erotismul grecesc nu e erotică (şi pre-freudism), ci mergea până la un Eros cosmogonic, spre a percepe sensul întreg, indoit, al Eros-ului.

†Plotin va spune, de aceea, că în cer nu sânt căsnicii. (Enn, III, 5). Doar oamenii şi cele ţinând de génesis cunosc aşa ceva.

Devenirea întru fiinţă nu este astfel numai o posibilitate filosofică, un simplu ideal etic sau supraetic. Zeii mitologiei încorporează din plin un asemenea tip de devenire: ei *au* o devenire, viaţa lor se preface, se petrece într-un fel, fără să treacă totuşi. Dar aici sântem pe planul idealului, iar devenirea întru fiinţă nu e un simplu ideal uman. Ea este o stare de fapt a condiţiei umane. Dacă acel „quid juris“ al filosofiei moderne, care ar duce la ordinea de drept a dialecticii, tinde să se acopere cu o ordine de fapt, el nu poate, spre a rămâne filosofic, decât să se acopere cu această anumită ordine de fapt, a devenirii întru fiinţă. Dialectica hegeliană ar avea în ea pierzania, dacă efectiv s-ar angaja pe linia devenirii fără de fiinţă. Trebuie însă o dialectică a împlinirii şi nu a extincţiunii lucrurilor, iar ea poate fi încă hegeliană, dacă aceasta e desprinsă de devenirea nefilosofică. În orice caz, în afara dialecticii, întreaga filosofie contemporană, aproape, ni s-a părut dominată de acelaşi ethos al pierderii, de care răspunde în primul rând Goethe.

Acum din nou filosofia modernă şi cea greacă apar în opoziţia lor. Căci refuzând devenirea, filozofia greacă a purificat-o, a regăsit celălalt sens al ei, de vreme ce la o formă de devenire tot trebuia să ajungă, dacă nu înţelegea să rămână în eleatism; pe când filosofia modernă a încercat să integreze devenirea, dar astfel şi-a degradat devenirea ei pură într-una istoricistă, multiplicatoare. Grecii pleacă de la accepţia proastă a devenirii şi dau peste cea bună, modernii pleacă de la cea bună şi sfârşesc în cea proastă.

Dar de ce devenire proastă şi bună când amândouă sânt „reale“? Şi de ce două deveniri, de vreme ce devenirea s-a ivit tocmai ca un „dincolo-de-bine-şi-de-rău“ (Nietzsche), dincolo de viaţă şi de moarte şi cu pretenţia în fond de a fi una singură, oarbă, ineluctabilă şi fără de capăt? De ce să nu se spună că devenirea este unicul câmp de filosofare şi că filosofia este tocmai încercarea paradoxală de a desprinde din ceea ce devine pe aceea ce este?

Dacă devenirea n-ar fi decât una, cea de pierdere, atunci încercarea filosofiei ar fi cu adevărat paradoxală şi n-ar ieşi din aporia fundamentală de a descrie, cu ceea ce trece, pe ceea ce rămâne. Filosofia ar fi atunci un

salt în necunoscut de speța teologiei negative. Căci din devenirea aceasta ea nu poate ști ce este ființa, ci doar ce nu este ea. Știe că e nemișcare, că e incoruptibilitate, că e eternitate, — adică nu are decât concepte negative; nu înțelege ființa, ci doar o delimitează de rest. Așa s-a întâmplat cu filosofia eleată, care n-a putut obține mai mult despre ființă tocmai pentru că n-a consimțit mai mult despre devenire. Și cu atât mai mult se întâmplă așa cu filosofia modernă, atunci când aceasta nici nu-și mai pune problema ființei în ea însăși, ci rămâne la devenire.

Dar sântem ființe care năzuim către plinătatea de ființă, și ne este dată, trebuie să ne fie dată, o devenire și o conștiință a ei care să ne ducă la, iar nu să ne întoarcă de la ființă. Omul este, în speță, întâia realitate a firii capabilă de devenirea sporitoare. Tot realul stă sub semnul curgerii și al trecerii, tot realul are parte de devenirea multiplicatoare; tot realul, într-un cuvânt, inclusiv într-o largă măsură omul, are parte de *génesis*; singur omul, câteodată, este în stare să aibă *zoé*. Iar aci, în orizontul acestei devenirii — al acestei temporalități, va spune Heidegger — e posibilă revelarea ființei. Acesta este locul filosofării, căci aici devenirea știe să regăsească iar nu să piardă ființa. Faptul că filosofia a fost — cât a fost — posibilă, dă măsura omului.

Socotim a fi șase problemele deschise ale filosofiei de astăzi. Prima e pusă prin însăși firea filosofiei spiritului, care e filosofia modernă de la Kant încoace, și e tocmai *problema spiritului rupt de ființă* și împotrivit ei. Poate spiritul rămâne până la capăt străin de ființă? E posibilă o filosofie a spiritului care să piardă total problema antică a ființei (cum a voit de pildă școala de la Marburg?). În fapt, doar epigonii văd așa ceva. La filosofii cei mari, ființa a fost regăsită de la început: în eul absolut la Fichte, în spiritul absolut la Hegel. Dar tocmai această regăsire ca și automată, prin absolutizare, a sfârșit prin a da de gândit. Iar toată direcția pe care a luat-o, după Fichte și Hegel, tocmai filosofia spiritului arată că ea nu conducea la ființă. În speță, ea s-a angajat în mod opus ființei, în devenire. Numai în lumina unei deveniri care să fie întru ființă va putea filosofia spiritului să redevină și una a ființei, adică filosofie pur și simplu.

Perspectiva aceasta care se deschide problemei centrale din filosofia modernă comandă desigur și cea de a doua problemă, *coincidența transcendentalului cu transcendentul*. Nu e decât firesc să fie așa, de vreme ce transcendentalul e o modalitate a spiritului, iar filosofia spiritului una transcendentală. Ivit în sânul filosofiei odată cu suspendarea metafizicii,

transcendentalul exprimă nevoia de a arăta ce e dincoace de real, după ce se explorase inutil în planul de dincolo, al transcendentului. Problema care se pune cu primul nu mai e: ce este? ci: cum e cu putinţă ceea ce este? Dar dacă această punere în posibilitate a realului nu regăseşte într-un fel ceea ce este în el însuşi realul, dacă transcendentalul nu coincide cu transcendentul, atunci realul pe care-l obţine este o simplă posibilitate materializată, iar nu realul unic. Modul devenirii întru fiinţă vrea să arate cum s-ar putea întâlni desfăşurarea posibilului transcendental cu realitatea „transcendentului“.

Fiindcă — şi aceasta e a treia problemă — transcendentalul şi transcendentul pun în joc *posibilul şi realul*. Este o observaţie simplă de făcut, dar nu mai puţin izbitoare, că pe antici îi interesa în primul rând realul, pe când pe moderni cu precădere posibilul. Când în sfârşit cu Aristotel, adică în pragul decadenţei, posibilul s-a încetăţenit şi el, filosofia veche, el nu reprezenta decât un mod de-al materiei, adică al celui mai apropiat de nefiinţă termen din sânul realităţii, după greci. Materia era deci posibilul, virtualul pentru Aristotel, iar forma era actualul, realul. Şi firește că el punea mai mult preţ pe real. Pentru moderni este invers: materia este realul şi, forma este posibilul; şi se pune mai mult preţ pe posibil. Dar ciudăţenia e că acelaşi termen — forma, ideea — reprezenta realul pentru antici şi e posibilul pentru moderni.

Cum se poate ca un acelaşi termen să primească şi sensul fixator, actualizator, al fiinţei, din gândirea veche, şi sensul de posibilitate pură, luat în gândirea modernă? Cum se poate ca forma să fie odată fiinţă şi altă dată funcţiune? Aceasta înseamnă că există o problemă a coincidenţei lor. Nu contează atât ce precumpănește, realul sau posibilul, cât: cum se pot regăsi ele. Toată problema este acum să retransformi posibilul în real, funcţiunea în substanţă, ideea în existenţă, categoria gândirii în categoria fiinţei. Dar ce este această hotărâtoare problemă a gândirii moderne decât problema devenirii întru fiinţă? Firește cu această devenire nu facem decât să denumim altfel problema. Dar o problemă „bine pusă“ este, mai ales în filosofie, una care poate deschide către o soluţie.

Spiritul a dus în gândirea modernă la transcendental, care a sfârşit într-un covârşitor primat al posibilului. Posibilul ideal trebuie acum să întâlnească realul. Dar ce este *realul*? Ce merită să poarte numele de real înăuntrul oceanului acestuia pe care îl numim realitate. Întâlnim astfel o nouă problemă a gândirii contemporane şi de astă dată iarăşi devenirea intru fiinţă va veni să deschidă o poartă.

Ce este „realul“ devenirii întru devenire, al devenirii întru moarte? E un real de trecere, o prezență provizorie. Gândirea contemporană s-a lăsat atrasă de el tocmai pentru că reprezenta precarul; era expresia lui „o dată“, era aparent unicitatea. Dar el este doar în aparență așa. În fond, tocmai unicitatea îi lipsește, el dovedindu-se până la urmă a fi un fenomen de repetiție. Fiecare existență individuală trimite la o altă existență, adică se amână pe sine, se multiplică pe sine, tocmai pentru că nu se poate împlini. Repetiția (v. Kierkegaard) este, într-un sens, suprema lege a acestei deveniri care, gândită până la capăt, nu poate fi decât una a eternei reîntoarceri (Nietzsche), dacă nu vrea să se piardă în liniaritatea desăvârșită. Repetiția e astfel surogatul ființei, singura formă posibilă de a aproxima ființa pentru o devenire care a părăsit-o și care acum nu mai știe calea întoarsă către ea. Lumea devenirii se propune neîncetat, se promite (pro-mittere) neîncetat, trimite dincolo de ea, într-o ameţitoare desfășurare de schițe și de acte ratate. Repetiția este din plin legea acestei lumi, a acestui ocean care pare să trimită val după val către ceva ca și de neatins. Nu e nimic într-o asemenea devenire care să poarte pecetia unicității, nimic care să aibă contur individual, Anotimpurile și viețile apar și dispar, lăsând pe lume un termen care le seamănă, sortit el însuși dispariției. Ce soi de real (de la „res“, lucru persistent) poate fi într-o asemenea devenire? Nu e decât o schiță de real, o schiță neîncetat reluată, fără contur individual. Dacă nu apare devenirea întru ființă realul este lipsit de individual.

Și iată ivindu-se o a cincea problemă a gândirii contemporane, o problemă care, în felul ei, obseda și gândirea medievală: cea a *individualului*. Nu poate exista individual în momentul care trece, de vreme ce este vorba de un moment repetabil. Fără o lege de strângere laolaltă a unor asemenea momente, fără acea lege de unitate pe care Simmel o numea în chip sugestiv *das individuelle Gesetz*, individualul nu are viață. Va fi încă o dată rolul devenirii întru ființă să dea socoteală de ceea ce rezistă, în mijlocul curgerii așa-zisei realități, în procesiunea aceasta oarbă a firii. Realul însă este individual și ca atare el nu poate fi orb și neștiut, ci este unic, istoric.

Aci e locul pentru problema cea mare a lui Hegel, și cu ea întâlnim ultima problemă deschisă a filosofiei contemporane, dezbaterea în jurul problemei *istoriei și a istoricității* (a devenirii și a devenirii, am spune). Revenim, noi cei de astăzi, la devenirea istorică, de unde am plecat, așa cum Kant revenea la fizica de la care plecase. Dacă realul este în ultima

instanţă doar ceea ce se împlineşte, ceea ce iese din condiţia de schiţă, atunci devenirea istorică trebuie să fie expresia acestei împliniri. Va exista deci istorie acolo unde va avea loc o devenire în sânul fiinţei. Dealtfel aşa se petrec lucrurile, în fond, nu atât cu disciplina şi conştiinţa istorică, cât cu ansamblul culturii. Iar pentru că devenirea aceasta defineşte actul filosofiei, rezultă că devenirea istorică, laolaltă cu toată cultura, nu se întemeiază decât prin conştiinţa filosofică. Numai prin ea cultura primeşte garanţia fiinţei.

Nici pe plan de cultură propriu-zisă nu poate exista istorie, ca disciplină, sau conştiinţă istorică, fără istoricitate. Ori de câte ori istoria e concepută fără istoricitate, ea decade chiar ca istorie. Nu e decât firesc să regăsim la Goethe, patronul spiritual al devenirii nefilosofice, refuzul istoriei. Şi iată într-adevăr în ce chip lipsit de echivoc se exprimă el în această privinţă.†

†*Notizen und Entwürze zu Dichtung and Warheit*, Propyläenausgabe, vol. XXVI, p. 98.

„Biografia ar trebui să capete un rol precumpănitor faţă de istorie, în măsura în care ea prezintă individul în chip viu, ca şi veacul, cu influenţa iarăşi vie a acestuia asupra celui dintâi. Descrierea vieţii este sortită să redea viaţa aşa cum a fost în ea însăşi şi pentru ea însăşi. Firește, nu trebuie să se reproşeze istoricului faptul că el urmăreşte să vadă care sânt rezultatele; dar în felul acesta, atât fapta singulară cât şi omul singular se pierd. Dacă am înţelege să dăm socoteală de măreţia primăverii şi a înfloririi ei după puţinele fructe ce căpătăm în cele din urmă de la pomi, atunci am avea o foarte nedesăvârşită imagine pentru anotimpul acela încântător. Şi totuşi grădinarul are dreptate să-şi aprecieze anul numai după ceea ce îi umple pivniţele şi cămările. Nu trebuie să ostenim şi să contenim de fel cu cititul biografiilor, ca şi al descrierilor de călătorie; căci nu trăim decât cu cele însufleţite. Istoria, chiar şi cea mai bună, are întotdeauna în ea ceva cadaveric, odoarea mormintelor“.

Eşecul devenirii celei joase, incapacitatea ei de a se ridica până la un sens de cultură, apare, în chip izbitor în pagina aceasta, de fel izolată în scrisul lui Goethe. Ce vrea el? Faptă individuală, om individual, individualul pur şi simplu. Dar individualul — în acest înţeles cel puţin — este o simplă apariţie evanescentă. Individualul adevărat e cel care se cufundă într-un general. Nu poate fi istorie fără istoricitate, după cum nu poate fi cultură (o arată miraculos însuşi cazul lui Goethe) fără o conştiinţă

filosofică, măcar neştiută. Dar conştiinţa filosofică nu e altceva decât a devenirii întru fiinţă.

* * *

Sau altfel spus, pentru întreaga lucrare: condiţia formală a filosofiei era cercul; condiţia ei materială este devenirea întru fiinţă.

1950

A DOUA INTRODUCERE

TIMPUL DEVENIRII STIMULATE

Pagini întregi din „Timpul devenirii stimulate“, ca și din „Cumințenia pământului“ ce urmează, au apărut în revista Steaua între 1972-75.

Timp real şi timp rostitor

Sânt două timpuri, în măsura în care sânt două deveniri. Devenirea întru devenire face cu putinţă, prin revenirea ei ritmică, *timpul real*. Devenirea întru fiinţă face cu putinţă timpul care pune în rost lucrurile, *timpul rostitor*.

Timpul real are mai multe feţe, chiar dacă putem să le înscriem laolaltă pe fundalul unuia singur, şi pe toate le lămureşte doar devenirea întru devenire, fie că este vorba de timpul cosmic sau sideral, de timpul solar, timpul anului sau vremea, timpul organic, timpul istoric, timpul psihic. De fiecare dată este vorba de pulsaţiile unei deveniri întru devenire, sau de schema unei astfel de deveniri, redusă la o revenire ritmică: a undei de lumină, a rotaţiilor cosmice, a anului şi anotimpurilor, apoi devenirea întru devenire a organismelor, adică pasul vieţii lor, revenirea istorică (aşa cum Olimpiadele numărau timpul la Greci), şi în sfârşit ritmurile sufletului, de la sensul elementar de suflu şi respiraţie, până la pulsaţiile vieţii sufleteşti superioare.

Devenirea întru fiinţă, în schimb, n-are ritmuri, ci o singură mare deschidere. Timpul este „scos din ţâţâni“, căci nu mai e ritm nepăsător, ci orientare. Devenirea întru fiinţă e cu adevărat întru ceva, nu întru propria ei reluare. Timpul e sortit acum să pună în rost lucrurile şi să rânduiască o lume în care sânt presupuse legi, un rost, un logos. Iar formele timpului rostitor ar putea fi: timpul *mitic* ce doar descrie, ca o presimţire, timpul devenirii întru fiinţă; timpul *logic*, care-l construieşte şi rabate peste realitate, şi în cele din urmă timpul *devenirii întru fiinţă* propriu-zise. Să lăsăm de-o parte pe cel mitic, care doar descrie o punere în rost de legendă, şi să vedem, deocamdată cu precădere asupra timpului logic, care sânt formele timpului rostitor, de la modelul lui până la realitatea lui în om şi în devenirea umană.

Omul a ştiut să modeleze spaţiul. Matematicile au făcut din spaţiu „ce au vrut“: au luat un cerc, au presupus că-l pot îndoi, extinde sau strânge oricum, şi — cu condiţia să nu se producă lipiri sau ruperi — au găsit că rămâne totuşi ceva din „cerc“ în noua figură, respectiv proprietatea de-a fi o curbă închisă simplă (cu o singură buclă). Au găsit deci altă spaţialitate.

Nu s-ar putea face şi cu timpul ceva similar? sau mai degrabă: nu s-a şi făcut? E adevărat că timpul pare prin excelenţă a fi măsură, cum o vedem în cazul timpului real; dar aşa cum formele spaţiale au putut fi scoase din

rigiditatea lor, de știința modernă, exprimând încă tipuri de spațialitate, la fel timpul poate fi scos din măsura sa. În felul său, timpul poate fi comprimat, extins, deformat, „mototolit“; el poate deci să piardă tocmai ceea ce părea caracterizator pentru el, măsura, și să rămână totuși timp sau o formă de temporalitate. Iar problema este, ca și la spațiu, ce anume relații îi sânt esențiale spre a-l păstra ca timp, în ciuda deformărilor. Poate că, astfel, natura temporalității va căpăta câteva note în plus; structura ei va fi alta decât cea sugerată de timpul real; și, mai ales, cu un chip schimbat, timpul se va dovedi prezent acolo tocmai unde lucrurile par să se caracterizeze prin absența sa: în formele logice, pe de-o parte, în această creație tipică a lumii moderne care e mașina, pe de alta.

Înainte de-a încerca o descriere a timpului deformat pe care-l vom numi timp logic — ca una din formele timpului rostitor — să-i urmărim deformările în câteva exemple comune.

De la întrebare la răspuns ți se cere un timp, oricât de scurt ar fi el; de la problemă la soluție, de asemenea. Nu e vorba de timpul psihologic, ci, după cum s-a spus, de „timpul problemei“. Acest timp nu poate fi desființat: mașina electronică a scurtat în chip uluitor calculul, dar l-a scurtat numai. Îți trebuie un timp pentru orice operație, un timp operațional, așa cum e necesar unul pentru orice întemeiere.

Lucrul pare firesc, căci nu e vorba încă de vreo deformare izbitoare a timpului. Pe de altă parte, s-ar putea spune: e de la sine înțeles că se creează un interval pentru orice operație sau înlănțuire, și sântem liberi să numim intervalul acesta unul de timp; dar unde e timpul într-un concept, de pildă? — La care trebuie răspuns: conceptul însuși va fi un exemplu pentru o formă de temporalitate, așa cum în *Critica rațiunii pure*, punând în.joc una din cele mai adânci teme ale. sale, „schematismul conceptelor pure“, Kant arăta că schema categoriilor este chiar timpul.

Dar să rămânem încă la exemplele comune, accentuând asupra deformării aduse de timpul logic. — S-a spus despre profeți un cuvânt de o surprinzătoare exactitate: profeții își *amintesc* de viitor. În timpul logic pe care îl trăiește cel ce face o previziune, o consecință necesară s-a și efectuat; ceea ce urmează să se întâmple îi apare cu atâta evidență încât capătă caracterul întâmplatului, autorizindu-l să concludă de la ceva încă nerealizaț, ca și cum ar fi vorba de un antecedent. Viitorul a devenit trecut, din perspectiva timpului rostitor, care e aci timpul logic.

Dacă în cazul previziunii lucrurile se petrec aşa, alteori intervenţia timpului logic face, dimpotrivă, ca trecutul să apară drept viitor. Astfel, în experienţa vieţii noastre conştiente se întâmplă să găsim întâi răspunsul şi pe urmă întrebarea, sau: există întrebări ce se nasc abia în faţa răspunsului. Formularea întrebării, de obicei cu trecutul ei şi deschiderea ei nesigură către viitor, îţi apare abia acum, când timpul real a şi hotărât.

Ceea ce numim „experienţă de viaţă“ constă, într-o largă măsură, din asemenea procese răsturnate. Înţelegi şi înveţi, fără să mai tragi neapărat foloase. în timpul real; dar timpul logic în care pătrunzi te trimite îndărăt, spre lucruri a căror semnificaţie n-ai văzut-o la timpul lor, făcându-te să legi înţelesurile în chip răsturnat şi să pui astfel trecutul în viitor. Pătrunzi în necunoscutul trecutului aşa cum ai pătrunde în cel al viitorului.

Un ultim exemplu comun: înţelepciunea. A fi înţelept ar putea fi din nou: a face din viitor o formă de trecut. De rândul acesta nu deţii cu adevărat viitorul, ca profetul, nu deţii neapărat nici trecutul, ca învăţatul, dar ştii ceva despre legătura lor. Căci înţeleptul se caracterizează, poate, prin aceea că „recunoaşte“ lucrurile pe care nu le-a cunoscut niciodată. Orice i se va întâmpla, el ştie. Timpul logic i-a devenit atât de obiectiv încât face ca în timpul real să nu mai fie, pentru el, „nimic nou sub soare“.

Acum putem reveni la filosofie, spre a da exemplul cel mai caracteristic de perturbare adusă în timpul real de timpul punerii în rost. Exemplul îl oferă viziunea filosofică a lui Kant: e apriori-ul. În apriori, care constituie în fond marea noutate a lui Kant, istoria filosofiei arată izbitor ce se întâmplă în clipa când timpul logic şi cel real intră în interferenţă. „A priori“ (pe care îl scriem despărţit când e adverb, unit când e substantiv) înseamnă: dinainte; dar acum el apare *după*. Într-o anumită perspectivă, există ceva înainte de experienţă; în perspectiva reală, însă, nu există nici pentru Kant nimic înainte de experienţă. „Toate cunoştinţele încep cu experienţa, deşi nu toate izvorăsc din ea — afirmă gândul prin care se deschide *Critica raţiunii pure*. Formele sensibilităţii, anume timpul şi spaţiul, după filosof, ca şi categoriile intelectului (unitate, cauzalitate, etc.) nu sânt gândite dinainte de experienţă: ele se nasc abia sub solicitarea acesteia. Şi totuşi ele sânt, după filosof, condiţia prealabilă a experienţei. Sânt a priori.

De aci complicaţiile apriori-ului kantian, pe care eşti ispitit să-l cauţi înainte de experienţă şi îl trahsformi, în fapt, într-o nouă experienţă, anterioară celei obişnuite. Aşa au făcut unii dintre comentatori, invocând (în chip nepotrivit, poate) experienţa ancestrală ca fundament al celei prezente,

experienţa filogenetică drept anterioară celei ontogenetice, sau câte un determinism psihologic drept izvor de necesitate logică. Dar aşa fiind, apriori-ul înceta să fie ceea ce pretinde; devenea un banal aposteriori, produs al unei experienţe de ordin mai general şi funcţionând doar cu aparenţe de apriori, în conştiinţele individuale.

Sensul tezei kantiene ne pare totuşi categoric: apriori-ul face cu putinţă experienţa, deci este anterior oricăreia, nu numai celei individuale şi prezente, *în timp rostitor*; apriori-ul însă se naşte sub solicitarea experienţei pentru orice conştiinţă, chiar şi pentru cea individuală, *în timp real*. De aceea se spune de obicei că a priori înseamnă numai „independent“ de experienţă; ceea ce e adevărat, dar ascunde problema celor două timpuri.

Sânt în joc *două* timpuri, peste tot unde apare demersul omului. Modalitatea timpului rostitor pe care încercăm acum s-o descriem, timpul logicului (numai *una* din formele de timp rostitor), nu a fost îndeajuns relevată în trecut, căci însăşi ideea unui alt timp şi „tempo“ al lucrurilor nu părea firească, într-o cultură care a fost, până la revoluţia ştiinţifică, una solidară cu natura.

S-a spus în trecut că „logicul“ nu are nimic de a face cu timpul. Astăzi ar putea fi vădit că el opune timpului real un alt timp, dar nicidecum că ar pluti în eternitate. Chiar desprinderea logicului de timp real este un neadevăr: Hegel a arătat, sub chipul dialecticii, întrepătrunderea lor. Dar chiar dacă te-ai restrânge la logica formală ea însăşi, încă vei putea spune — cum vom încerca să facem — că ea reflectă, prin temporalitatea ei specifică, timpul şi proprietăţile lui, la fel cum geometria reflectă spaţiul şi proprietăţile lui.

Nu se puteau risca asemenea afirmaţii în trecut. După cum geometria a părut să privească doar formele statice, nu transformările şi deformările, logica a părut să privească modurile statice de gândire, şi abia în subsidiar conexiunile. Astăzi însă geometria a devenit ştiinţa formelor spaţiale în mişcare; peste tot matematicile au adus fluxionalul; în întregul ei, ştiinţa consideră „starea“ drept un caz limită al mişcării. Logica nu-şi poate păstra nici ea chipul vechi, cu atât mai puţin filosofia în ansamblul ei. Căci gândirea, încă mai puţin decât matematicile, nu reflectă staticul. În timp ce un cerc poate fi totuşi privit drept simplu cerc, nu în deformările în care îl consideră viziunea topologică, o formă de gândire este întotdeauna *timp condensat*.

Un asemenea timp condensat, care alteori e timp relaxat, va fi timpul punerii în rost. El va trebui privit nu numai în noutatea pe care o poate

aduce ştiinţei logicii, dar în vasta noutate ce se iveşte, odată cu el, în realitatea istorică a devenirii umane. De la descrierea timpului logic în el însuşi, cu natura şi structura lui, vom putea trece la incorporarea lui în maşină, care tinde să aducă o *altă* natură în sânul naturii, şi apoi la formele de timp rostitor ale raţiunii incorporate în om, în cunoaşterea şi în devenivea lui individuală şi socială.

Cele două deveniri au pus în lumină două timpuri. Acestea din urmă, ca şi devenirile, sânt de mult active în istorie; dar violenţa cu care a ieşit la iveală timpul rostitor, de un veac şi ceva, creează filosofiei obligaţia de-a regândi devenirea şi timpul însuşi. Până şi timpul mitic, ca formă de început a timpului rostitor, apare limpede în cultura de astăzi, sub chipul unei filosofii a „arhetipurilor“.

Dar timpul acesta mitic ţine de visul omului, nu de veghea lui. Vrem să descriem timpul rostitor al omului treaz, un om pe care l-a făcut atent asupra situaţiei şi răspunderilor lui conştiinţa că el nu trăieşte sub dulcea tiranie a lui *a fi în*, ci sub libertatea, adesea aspră, a lui *a fi întru*.

Despre natura timpului rostitor

Timpul real este Kronos: o zeitate ce naşte făpturi şi le reia în neantul ei. Timpul rostitor e Zeus: o zeitate ce scoate realul din condiţia rotirii fără de capăt şi-l pune în devenirea cu rost. Să spunem că unul e timp rotitor, altul timp rostitor; că unul e timp al devenirii întru devenire, altul al devenirii întru fiinţă; şi că unul e timpul nepăsător al firii, altul timpul împlinitor al omului.

Cu omul şi în om abia, Kronos e înfrânt de Zeus. Dar fiindcă Zeus e inactiv, transformând biruinţa sa asupra timpului real într-una a timpului *mitic* asupra celui real, omului îi rămâne să aducă pe lume, şi chiar în lumea timpului real, alte forme ale timpului rostitor. Să le descriem pe acestea, nu ca şi cum, prin cele două deveniri, am şti dintr-odată ce este timpul, ci ca şi cum abia astfel, sporind numărul întrebărilor asupra timpului, am putea întreprinde cercetarea asupra lui.

Se poate cu adevărat spune ce este timpul? Omul a dat nume lucrurilor, şi pe urmă s-a întrebat, singur, ce a vroit să spună prin ele. A denumit ceva Dumnezeu şi s-a întrebat singur, veacuri de-a rândul, ce este Dumnezeu. A denumit ceva timp, şi se întreabă ce este timpul. Sau, cu vorba lui Augustin, a ştiut ce este timpul când nu se întreabă şi nu ştie când se întreabă.

Nu ştim nici astăzi să definim în chip univoc timpul. Dar omul modern a răsturnat metoda de investigaţie: nu definim întâi lucrurile şi apoi facem ceva potrivit definiţiei lor, ci întâi operăm cu ele şi apoi încercăm a le defini. Se întâlneşte aci tendinţa de a *modela* lucrurile, spre a le putea cunoaşte, o tendinţă evidentă în ştiinţa de azi.

Dar timpul punerii în rost, sub chipul timpului logic (în sensul în care se vorbeşte astăzi de era logică în care a intrat omul) aşa a şi făcut în chip implicit. El a pornit de la timpul real, l-a transformat, a modelat un altul, şi l-a întors asupra timpului real. Să-i urmărim treptele de constituire.

Dacă trebuie totuşi să „definim“, în mare, timpul real, atunci în chip surprinzător definiţia lui Aristotel rămâne un punct de plecare (ca dovadă că nu ştim nici astăzi mai bine ce este timpul). Aristotel spune (*Fizica*, 219 b, urm.): „timpul este numărul mişcării“; şi adaugă: a fi în timp înseamnă a fi măsurat, lucrurile fiind învăluite de număr ca de un loc al lor. Pentru că mişcarea ca rotire în cerc se „numără“ cel mai bine, ea fiind omogenă şi întru o aceeaşi reluare de sine (mişcarea uniformă a astrelor), acest tip de mişcare va da şi unitatea de timp.

Totul pare limpede pentru timpul obişnuit; timpul losic însă vine să schimbe imaginea. Timpul poate fi mai departe „număr“, dar nu tot ce e număr este neapărat şi măsură. Definiţia spune prea mult, dacă număr înseamnă măsură. Căci într-adevăr, cine măsoară şi cine numără? Timpul e la fel de bine ceva de nenumărat. Dacă însă număr înseamnă *ordine*, atunci definiţia are sens încă; sau putem defini cu ea, întocmai ca în geometrie, alt timp. Nu măsura uniformă a mişcării, ci ordonarea ei poate fi în joc, cu altă temporalitate. Nu un timp care bate, ca ceasul, ci unul care se desfăşoară ordonat. În speţă, numărul pe care îl implică definiţia poate ţine acum de numeralul ordinal, nu de cel cardinal.

Iar aceasta schimbă totul. Rigiditatea numărului cardinal nu e de esenţa număratului. Esenţial e ordinalul. Cel dintâi e discontinuu, ordinalul exprimă continuitatea. Cardinalul indică lucruri sau stări fixe, ordinalul desfăşurări; unul poartă asupra devenitului, celălalt asupra devenirii. Tocmai acesta din urmă trebuie, atunci, să reprezinte numărul timpului.

Prima „deformare“ a timpului real, din perspectiva celui logic, este o deformare la propriu: scoaterea timpului din tactul rigid al măsurii şi uniformităţii, punerea lui în fluiditate. În locul unei continuităţi de discontinuităţi (de zile, perioade sau „acum“-uri), timpul logic poate aduce o continuitate pură. Tocmai ceea ce apărea esenţial timpului, măsura, nu

este esenţial. În schimb ordinea îl caracterizează încă, chiar dacă tolerează în el timpi diferiţi. Iar aşa a şi fost definit timpul de către un Leibniz, drept „ordine de succesiune, prin opoziţie cu spaţiul, care ar fi ordinea de coexistenţă a lucrurilor. Definiţia aristotelică ar părea deci salvată, în litera ei, cel puţin.

Şi totuşi Aristotel va fi depăşit, chiar şi în literă. Căci în definiţia timpului ca „ordine de succesiune“, accentul nu mai poate cădea pe ordine, adică pe amintirea numărului, ci pe succesiune. În fond, ordinea spune prea mult pentru timp, dacă domeniul ei de definiţie îl dă vastitatea numărului ordinal. Mai degrabă decât prin ordinea de succesiune, timpul se poate caracteriza prin *faptul* succeşiunii. Timpul logic, în orice caz, poate reţine pentru el numai succesiunea, arătând că succesiunea face ordinea, nu invers.

O a doua deformare a timpului real prin cel logic a apărut acum: timpul nu este ordine de succesiune, ci succesiune care *face* o ordine, abia ea. Nu poţi spune că ordinalitatea este natura timpului. Ea e rezultatul timpului, lucrarea lui. Timpul deci reprezintă succesiune pură. Îl poţi, cel puţin, concepe aşa, ca desprins de numărul-măsură, desprins de ordinea numerabilă, ba chiar de *unicitatea* succesiunii.

Iată, atunci, un nou model de timp, cel al succesiunilor plurale, un timp ramificat, aşadar un fel de „spaţiu“ temporal, pentru procese, operaţii, desfăşurări şi creaţii. Timpul logic a ieşit din naivitatea imaginii timpului înţeles ca o procesiune unitară a tuturor lucrurilor laolaltă. Căci nu mai există unitate de timp, neexistând măsură, aşadar nici totalitate de timp, nici unicitate a lui. Succesiunile sânt libere.

Şi totuşi succesiunile trebuie să ţină ca atare, tocmai pentru că sânt scoase din matca timpului unic, unde erau măcar exterior legate. Le trebuie, spre a se constitui ca succesiuni, o legătură, şi una lăuntrică. De aceea, nici simpla succesiune nu poate fi definitorie pentru timp. Modelul trebuie precizat încă mai bine: o succesiune *legată* este cea care va veni să caracterizeze timpul. Atunci, mai degrabă *conexiunea* decât succesiunea, implicată de conexiune, interesează în ideea de timp.

S-a ivit astfel o a treia şi ultimă deformare a timpului, care dă totuşi un model de timp, în speţă timpul logic; e reducerea timpului la *conectivitate*. Timpul real deconectează statornic din prezent, fiind într-un sens pură deconectare (Hegel spunea: pură negativitate, neîncetată suprimare de sine). De aceea timpul real apărea ca o surpare statornică, iar filosoful antic putea spune despre el că e mai degrabă distrugător decât generator (*Fizica*, 222

b). Dimpotrivă, cu timpul logic: el conexează statornic. Așa cum succesiunea era izvorul ordonării, conexiunea ce se instituie (nu cea gata instituită) este izvorul succesiunii. Iar acum conexiunea așază pe o direcție timpul, îi dă un sens și îl transformă astfel în timp vectorial. E conexiune întru ceva. Față de timpul real, ce e doar unul „scalar“ (numără, dar nu orientează), timpul logic e un vector, unul însă dincolo de orice măsură, doar cu direcție și sens.

Timpul real el însuși poate apărea drept un caz limită al timpului de conectivitate (așa cum spațiul euclidian era un caz limită al celui topologic). Cu simpla conectivitate, timpul logic e totuși mai bogat, mai variat și — cu un termen al lui Hegel — mai puternic. Căci Hegel observă despre timpul real ceva impresionant de adevărat: cum că reprezintă tot, ce e mai puternic și tot ce e mai slab pe lume. Vom spune: puterea timpului real este fapta conectivității (toate se leagă în timp), iar slăbiciunea lui este relaxarea oricărei conectivități (toate sânt dezlegate în timp).

Cu modelul cel nou de timp, anume timpul logic, se reflectă așadar ceva din timpul real, dar i se schimbă natura. În versiunea cea nouă, rezumând, natura timpului arată astfel:

Timpul nu e număr ca măsură, ci ca ordine;

Nu e nici ordine (de succesiune), ci succesiune.

În sfârșit: nu e cu adevărat nici simplă succesiune, ci conexiune în succesiune.

Conexiunea e întru ceva. E orientată. „Definim“ deci un fel de timp: conexiune ca înlănțuire întru ceva, Uniformitatea, unidimensionalitatea și neutralitatea timpului real s-au pierdut. A rămas totuși o formă de timp. Este cel pe care-l aduce omul, iar nu Zeus, împotriva lui Kronos.

După ce i-am precizat natura, să vedem care-i este structura. Apoi să arătăm că timpul acesta poate efectiv opera în planul realului (ca mașină) și că operează, în fapt, de totdeauna în conștiința omului, de curând în istorie — și nu îndeajuns încă în reflexiunea logică.

Structura timpului rostitor

Omul poate aduce în lucruri, după cum poate descifra în ele, un alt timp, cel al punerii în rost, spre deosebire de cel al lui Kronos, timpul scoaterii din rost. Un asemenea timp rostitor, care într-o primă înfățișare este „timpul logic“ — înregistrat pe atâtea planuri de lumea modernă — are trăsături

definite. Privit în el însuşi, dincolo de împletirea cu timpul real, cel logic prezintă trăsăturile de mai jos. Să le descriem ca pe un model de timp, sau ca un sistem axiomatic, să spunem.

1) Nu are decât două dimensiuni, trecut şi viitor, fiind lipsit de prezent;

2) poate fi comprimat sau extins oricât;

3) este direcţionat, dar nu ireversibil cum e timpul obişnuit;

4) spre deosebire de timpul real, poate fi reluat oricând.

Prima trăsătură, lipsa prezentului, este şi cea mai neaşteptată. Timpul rostitor se definea drept „conexiune în act“, adică în facere. În afara timpului real, în care lucrurile sânt sau devin ceva, există un timp al lui „cum e cu putinţă ceva“. El este, aşadar, timpul desfăşurării necesare a unei operaţii sau creaţii (în lucruri sau în gândire), a unei explicitări, a unei implicări, integrări ca şi deducţii, într-un cuvânt desfăşurare a unei întemeieri; şi va fi deopotrivă, timpul desfăşurării unei contradicţii, sau timpul afirmării de sine al unei identităţi. Va da conţinut pur formelor logice de gândire. În momentul când logicul capătă astfel o formă de temporaălitate, ar părea firesc să întâlneşti şi la el toate dimensiunile timpului. Dar prezentul *va lipsi*.

Trecutul şi viitorul ni se propun aici cu toată evidenţa. Aristotel definea mai exact timpul: „număr al mişcării după *anterior* şi *posterior“*. Chiar dacă formularea nu e potrivită pentru o definiţie (căci anteriorul şi posteriorul implică tocmai timpul ce trebuie definit), este totuşi semnificativ că, spre a caracteriza timpul, anticul nu vorbea de prezent, în primul moment, ci de anterior şi posterior. Există un „primum“ şi un „deinde“, din perspectiva logicului; dar între ele nimic. Ceea ce vine întâi, temeiul, are cu adevărat caracter de trecut: se va şi pierde ca atare. Ceea ce vine apoi e viitorul, lanţ de consecinţe sau consecuţie efectuată, viitor consumat. Când însă cauţi prezentul, nu-l găseşti nicăieri în timpul logic, care e timpul deschiderii necesare a trecutului către viitor, şi atâta tot. Prezentul ar putea fi, cel mult, întregul acesta trecut-viitor, dar atunci nu mai e vorba de un prezent autentic, unul ca trecere. De aceea, ca fiind lipsite de prezent, au şi părut formele logice străine de *orice* timp; într-atât ne-am deprins să vedem în prezent măsura adevărată a timpului.

Căci efectiv în sânul timpului real prezentul e hotărâtor. Privit ca ordine de succesiune, timpul se preface într-o succesiune de prezenturi. Şi cu toate că „acum“-ul este mişcător, totuşi aşezarea sa şi funcţia pe care o îndeplineşte îl arată drept un adevărat miez al timpului, sortit să-i dea

echilibru. Timpul real va fi centrat de prezent, putând fi gândit echilibrat chiar în infinitatea sa. Căci, întru cât timpul nu are un cuprins dat, ca părând infinit, trecutul nu sporește pe socoteala viitorului, nu pare a consuma din substanța acestuia, ci, pe măsură ce crește volumul trecutului, sporește într-un fel și cel al viitorului, prezentul rămânând ca un centru permanent, ce are cu adevărat înaintea sa tot atât cât lasă în urmă.

Cu totul alta va fi imaginea timpului logic. În el nu mai încape echilibru. Lipsit fiind de prezent, el e des-centrat. Pe când timpul real încadrează toate lucrurile într-o uniformă procesiune, timpul logic e accelerator și propulsiv. De aceea când gândirea întâlnește (prin cunoaștere) timpul logic, sub chipul unei deschideri necesare, al unei trimiteri către, al unei antecedențe, ea nu mai poate avea odihnă. Așa cum nu te poți opri în silogism la regimul de necesitate pe care-l creează premizele („În fiecare primăvară vin rândunelele; acum e primăvară…“), ci trebuie să concluzi, tot astfel gândirea nu se va opri asupra golului pe care-l creează timpul cel nou, în care a pătruns. Într-un fel, timpul real umplea necontenit lumea cu conținuturi, caduce însă; timpul logic o golește statornic, în sensul că o populează cu trimiteri. Viitorul, iar nu prezentul, este dimensiunea hotărâtoare în timpul logic, iar astfel acesta devine unul vectorial.

Cu *a doua* trăsătură a timpului logic, cea de-a putea fi comprimat sau extins oricât, devine vădit că timpul își poate pierde nu numai centrul, dar și măsura. Timpul obișnuit are o măsură bine precizată: este, în ultimă instanță, măsura tactului cosmic, propriu fiecărui colț din univers. De măsura aceasta atârnă și la ea se raportează orice altă formă de timp, cum ar fi timpul organicului, sau, la om, timpul psihologic și cel istoric, oricât de variate și „libere“ s-ar dovedi ele. Timpul logic, însă, nu are măsură lăuntrică, putându-se desfășura în orice tact. Considerat în capacitatea sa de încetinire, timpul acesta a putut întări impresia de eternitate în care ar pluti formele logice. Dar, pentru o conștiință trează, nu relaxarea ci dimpotrivă, tensiunea dă specificul timpului logic; și de aceea scurtarea timpilor e noutatea lui, pentru gândire.

I-a fost întotdeauna limpede omului că a gândi înseamnă a prescurta. Gândind unifici câte o diversitate și, cu cât gândești mai bine, cu atât unifici mai adânc. Până la ce limită? Dincolo de orice limită, ar părea să fie idealul gândirii; până la viziunea „directă“. Gândirea filosofică ea însăși, de-a lungul istoriei, a socotit că poate arunca o lumină asupra cugetului omenesc trimițându-l până la o „intuiție intelectuală“, ce ar reprezenta un ideal de

cunoaştere, cu viziunea ei directă, desprinsă de orice timp. Când, alteori, intuiţia intelectuală era interzisă cugetului nostru, gânditorii încă se refereau la un cuget de ordin superior, angelic sau divin, faţă de care primul îşi dovedea îngrădirea. Aşa fac chiar gânditori de formaţie ştiinţifică, un Descartes, până şi Kant, ultimul referindu-se în chip deschis la un „intellectus archetypus“.

Dar tot Kant reprezenta şi răscrucea. Deşi admitea că intelectul omenesc este mărginit, gânditorul sfârşea prin a face din îngrădire (vom spune acum: din timpul logic în care trebuie să gândim lucrurile) titlul superior al omului: tocmai pentru că nu cunoaştem lumea în chip direct, spunea el, noi avem ştiinţă şi întemeiere ştiinţifică; tocmai pentru că nu săvârşim binele în chip spontan, ca naturile angelice, noi avem morală, cum am amintit.

Iar Hegel va afirma încă mai mult: că nici nu *poate* fi gândit un alt chip al adevărului decât cel omenesc, în timp. Arătând, prin dialectica sa, că stă în natura adevărului să fie mijlocit, Hegel încheie de-a binelea cu îngerii, cu intuiţia intelectuală şi setea de extaz. El a deschis deci drum, în speculaţie, timpului logic.

Numai că, gândind logicul *în* real, Hegel le-a acoperit atât de bine încât nu mai ştia să desprindă logicul din real şi să-i vadă timpii scurtaţi, respectiv caracterul revoluţionar, cum s-a spus. Nicăieri, de altfel, nu vei găsi la Hegel presimţirea *maşinii*, de pildă. Dar tocmai prin capacitatea sa de a prescurta, timpul logic va dubla realul cu modelele maşinii, care astăzi împânzesc pământul. Timpul logic schimbă tempo-ul lumii.

A *treia* trăsătură punea în lumină rigoarea timpului logic. Gândirea îl poate condensa ori extinde oricât de mult, el se desfăşoară pe o direcţie sigură.

Timpul real era ireversibil. (Abia astăzi s-a putut vorbi, în lumea particulelor, de o anumită reversibilitate). Timpul logic în schimb se poate desfăşura, pe direcţia unui proces, în *amândouă* sensurile. El este reversibil, nu în succesiune, ci ca succesiune. În cazul său, răspunsul poate precede întrebarea, analiza e dublată de sinteză, aşa cum, în planul materiei, fisionarea poate fi dublată de fuzionare şi exploziunea de imploziune. Pe de altă parte, spiritul ştiinţei contemporane este dominat de ideea, stranie la prima: vedere, că nu simplul precede complexul, ci dimpotrivă, complexul trebuie pus înaintea simplului. Ţi se cere să accepţi că s-a ivit întâi, în natură, mişcarea elicoidală şi abia apoi deplasarea în linie dreaptă, ca un caz particular al ei; după cum, în timpul logic al gândirii eşti îndemnat să

accepţi că întâi vin geometriile neeuclidiene şi pe urmă cea euclidiană. Lumea nu se aşază numai, în logic; se şi reaşază.

Dar făcând aşa, abia logicul îi transcrie ordinea; şi o face în chip riguros. Secvenţele pe care le pune înainte timpul real, cu tot ireversibilul lor, sânt simple stări de fapt, în care necesitatea nu e decât târzie, una a consumatului. Acum, în timpul logic, necesitatea e una a procesului în curs de înfăptuire. În comparaţie deci cu timpul logic, care e de o totală intransigenţă, timpul real apare drept relaxarea însăşi.

Şi totuşi, a *patra* trăsătură a timpului logic, cea de a putea fi reluat, îi dă o mlădiere pe care timpul real nu o are. Cu toată curgerea sa calmă şi relaxată, timpul real are în el ceva implacabil: nu îngăduie revenirea. Desfăşurarea sa e fără drept de apel, odată săvârşită, iar mişcarea sa nu are doar sens unic, ci şi unicitate. În sânul timpului logic, însă, nu va exista „odată“. Gândirea (sau orice subiect logic s-ar închipui) poate reveni, în timp logic, şi revine, în fapt, asupra etapelor străbătute, desăvârşind ordinea pe care n-a putut-o obţine dintr-odată. Dacă deci timpul real poate fi simbolizat prin linia dreaptă (prin infinitul prost, spune Hegel) celălalt va fi simbolizat prin mişcarea închisă, ce ar exprima infinitul bun. Şi rămâne de văzut dacă infinitul acesta este întotdeauna bun, în orizontul, îngrădit, totuşi al omului.

Timpul încorporat în maşină

Se pot închipui aşadar alte modele de timp, după cum s-au închipuit alte modele de spaţiu. Se poate închipui, şi în fapt s-a închipuit şi operat cu un timp pe care-l vedem întinzându-se peste tot în lumea modernă, până şi peste biata natură: timpul logic.

În mâna omului, timpul logic revine asupra timpului real, în cadrul gândirii speculative, sau precipită cursul timpului real, cu gândirea practică, transformându-i conţinutul şi dublându-l cu izotopi, atunci când nu-l poate transforma după voie. Cu revenirea repetată asupra realului, căruia îi dă alt tempo, ivirea timpului logic poate părea destrămătoare, aşa cum creaţiile în el par artificiale. Şi totuşi, timpul logic este unul în care lucrurile se împlinesc, pe când cel real este timpul în care ele se destramă. Primul luptă contra entropiei; timpul real sporeşte entropia. În fond timpul logic se dovedeşte la fel de paradooxal ca şi acesta din urmă, numai că în sens

răsturnat: el e revoluționar, dar edifică, pe când cel real e conservator, dar face să se surpe orice așezare.

Acum se poate vedea mai limpede: timpul logic este — ca și spațiul matematicii noi —un model al omuui. Dacă însă el se poate regăsi în real, poate acționa asupra realului, ba chiar se poate incorpora în el, atunci nu e numai al omului.

* * *

Nu știm ce este timpul. Dar îl facem, și atunci știm. Omul a incorporat în real un fel de timp modelat de el; a obiectivat timpul logic, cu pura lui conectivitate, în niște făpturi ce se mișcă singure, mașinile, și despre a căror mișcare se poate spune perfect, la prima vedere, că poartă timpul cu ea, dacă „timpul este numărul mișcării după anterior și posterior“. Dar nu mai este timpul lui Aristotel, nici al firii și nici al bunului Dumnezeu. Este timpul logic, care s-a desprins de numeralul cardinal, de cel ordinal, ca și de orice succesiune liberă, fiind: conectivitate în act. Este deci timpul logic cu cele patru trăsături caracteristice ale sale. Să le vedem incorporate în mașină.

Întâi mașina *nu are prezent*. E o prezență fără prezent. Îi poți trece prezentul tău, fie când mașina nu face nimic, fie când o vezi în act și spui: „în momentul acesta“… Dar în ea însăși, mașina e lipsită de prezent. Nu pentru că e moartă; și piatra e moartă, totuși are un prezent, sau măcar este în prezentul timpului real. Mașina, în schimb, se trage din orice prezent, iese din timpul real și se refugiază în timpul logic. Nu tot ce e în afară de timp e în eternitate. Mașina e în alt timp.

Lipsită fiind de prezent, mașina *nu* are un centru temporal. Lucrează toată neîncetat, nedistribuindu-și lămurit procesele — printr-o graniță a prezentului — între unele trecute și altele viitoare. Și totuși, fără ca tăietura prezentului să apară undeva în ea, conexiunile ei necesare posedă o formă de trecut și viitor, dar o formă închisă, în cerc, așa cum de la început se petrecea mișcarea în timp logic. Iar dimensiunea temporală ce ia întâietate în mașină va fi, ca în tot ce e timp logic, viitorul mașina însemnând propulsivitate prin excelență. Ea trimite către. Ce face mașina? te întrebi. Și — spre deosebire de ființele vii, care fac tot timpul ceva în și pentru prezent —, răspunsul poartă asupra a ceea ce urmează să facă ea. Mașina e în rezultatul ei.

În al doilea rând, ca și timpul logic, mașina își poate *extinde* și *comprima* timpul ei de lucru. Nu are, în principiu, măsură determinată și nu ține seamă de vreo măsură exterioară. Totodată, însă, ea nu-și poate desființa total timpul. Întocmai rațiunii hegeliene, ea e adevărată numai în mediație. Sau: adevărul ei e desfășurarea. Nu poți închipui o mașină dincolo de timp. Dar poți închipui una cu un timp (ca timpui mașinii electronice, al acceleratoarelor de particule, sau al revoluțiilor istorice) în care tirania egalizatoare a timpului real să nu mai lase urme.

În al treilea rând, mașina are *rigoare*, în dubla ei orientare pe o direcție de lucru dată. Căci poți perfect închipui o mașină care ar face calea întoarsă cu o „numărătoare inversă“, desfășurând invers la fel de sigur procesul pe care l-a săvârșit în chip direct. Ca și timpul logic, sau odată cu el, mașina leagă sigur, în orice sens, în mijlocul universalei dezlegări a lucrurilor. Mai mult decât accidentul cosmic care e viața (deși nespus mai puțin subtil decât el), mașina înfrânge aceea ce s-a numit entropia lumii. Pentru materia moartă, cel puțin, ea reprezintă un asemenea principiu de ordine încât dispune de energiile risipite în natură, ba chiar își creează altele noi.

Prin mașină, omul a furat zeilor mișcarea, așa cum li se furase altă dată focul. Este probabil, în istoria Terrei, o noutate de ordinul celei din urmă. Ba ar putea fi chiar mai mult decât atât, căci focul n-are rigoare (mistuie numai), pe când mișcarea are rigoarea drumului ei, deschis și mai ales închis. Iar pe orbitele sigure ale mișcării, nu pe cele ale vâlvătăii de care vorbea Heraclit, se înscriu toate lucrurile — atât elementele și substanțele lumii, cât și făpturile ce stau, cu mașina, să vină.

Ca și timpul logic, în al patrulea rând, sau ca fiind timp logic incorporat, mașina nu este într-un „o singură dată“, cum se află realul. Dacă timpul și timpurile n-au întoarcere, în schimb timpul logic și timpii săi sânt, prin firea lor, făcuți să se reia. Mașina exprimă și în această privință ceva din natura umană, care a ieșit din spontaneitatea firii și, repetându-se în aparență, se corectează în fapt. Este o izbitoare noutate, aceasta a mașinii, de a face același lucru, într-o lume în care totul curge și se schimbă, în așa fel încât să nu te poți cufunda de două ori în același râu, cum spunea Heraclit. Mașina vine să refacă în același „timp“ și să se cufunde de două, de nenumărate ori, în același curs. Nimic nu mai amintește de timpul lui Heraclit, în cazul mașinii. Și totuși ea e timp incorporat.

Sau, poate ceva rămâne din timpul real; și e ceva esențial. Dacă Hegel spunea pe drept că timpul e cel mai puternic și cel mai slab lucru, atunci, în

mic și în felul ei, orice mașină este puterea și slăbiciunea însăși („fier vechi“). Totul atârnă, ca și în timpul real, de conectivitatea în act. Mașina a concentrat în ea principiul intim al temporalității, conectivitatea, și nu mai este nimic, nici măcar succesiune goală, dacă nu e conectivitate în act; pe când viețile, de pildă, care capătă și ele consistență atunci când se leagă întru ceva (măcar întru procreație), rămân totuși o simplă succesiune, în lipsa conectivității, una în vidul timpului real.

Timpul logic e o realitate în om și o realitate obiectivată în mașină de către om. El are undeva un suport în timpul real de la care a plecat și în care se înscrie, cu făpturile sale; va putea avea o confirmare, în eventuala întâlnire a omului cu alter-omul; și trebuie să aibă o expresie — cum vom vedea — în logică.

Deocamdată omul l-a pus în joc ca un model de timp prin care el operează. Din alianța intimă a omului cu timpul acesta, o alianță ce se va transforma, probabil, în omul implântat în mașinătate — așa cum antichitatea visase omul implântat în animalitate, sfinxul sau centaurul —, ceva nou s-a ivit în istorie. A apărut un timp care înfruntă timpul. Omul de astăzi poate crede o clipă că are de ales între un timp și altul. Dacă însă el se recunoaște ca om, vede că a și ales timpul logic.

Despre timpurile omului

Ceva de ordinul altui timp înfruntă, din preajma lui 1800, timpul real. Sub înfățișarea unui timp rostitor, legat de rațiunea omului, îi putem urmări felul cum încearcă să se substituie tot mai mult timpului real. Când Napoleon spune lui Goethe, vorbind despre ideea antică a destinului, că acum „destin înseamnă politică“, el pretinde să modeleze pe cel real al omului. Când, pe de altă parte, astăzi umanizăm natura, schimbăm ritmul de agregare și dezagregare al materiei, prefacem dinăuntrul ei societatea sau tindem a sări de pe orbita pământului în necunoscutul altor timpuri cosmice, o facem sub presiunea aceluiași timp logic. În orice caz timpul devorator, care-și înghite progenitura, este într-*alt* fel înfrânt decât în mitologia lui Zeus, sau în desfășurarea istoriei de până acum.

S-a ivit, cu timpul logic, o formă nouă de temporalitate, una care nu mai pune accentul pe prezent, care e lipsită de măsură determinată, este în același timp sigură de ea și se dovedește susceptibilă să fie reluată oricând. E o formă de temporalitate pe care omul a reușit s-o incorporeze în mașină.

Timpul acesta nu are noutate absolută decât în istorie; în ființa umană, în care a stat înnăbușit de propria lui neputință veacuri de-a rândul — adică de faptul că omul a fost sub condiția lui „a fi în“, nu încă în cea a lui „a fi întru“ — timpul cel nou are rădăcini adânci. Astăzi s-a incorporat în mașină, dar el a putut fi statornic activ în conștiința omului, prefigurând întoarcerea de astăzi a timpului, suscitat de om, asupra propriei sale ființe, cu împlinirile dar și cu riscurile pe care le încearcă ființa umană în felul acesta.

Într-adevăr, în fața unui timp ce nu are prezent, nu are măsură determinată, este riguros direcționat, dar poate fi și trebuie să fie reluat statornic, cum este așezat omul? Ființa naturală din el pare la început a nu se oglindi în timpul logic. Dimpotrivă ea trăiește în prezentul interminabil al vieții; are măsura timpului rânduită de fire și de ritmurile ei exterioare (zilele și anii), ori de ritmurile lăuntrice (pulsațiile vieții); nu știe de rigoarea lucrurilor decât tirziu, când o încovoaie anii; și nu are ce relua, căci se află veșnic altundeva, purtată cum este de universala devenire. Așa simte ființa *naturală* din om. Dar ființa *controlată logic* din el ține alt limbaj, iar cele două firi umane sânt în tensiune, prefigurând, cu mult înainte, conflictul istoric, petrecut de vreun veac, al celor două timpuri.

Suflet și spirit

Despre două naturi umane, dincolo de marea spărtură în sexe, știe să facă mențiune și limba. E caracteristică, în această privință, greutatea limbii latine de-a hotărî între *anima* și *animus*. O gândire clară și sobră, cum este cea latină, s-a lovit aici de nuanțe ireductibile, și apropiind până la un maximum lexical denumirea celor două naturi, a trebuit să le lase, în ultimă instanță, deosebite. Suflet și spirit, spune limba noastră, iar termenii, oricât de discreditați ar fi astăzi prin abuzul ce s-a făcut cu ei, nu pot fi înlăturați, nici înlocuiți, căci reprezintă o polaritate definitorie pentru om.

Dar e semnificativ faptul că problematica suflet-spirit, oricât ar fi fost ea atinsă uneori în istoria gândirii, nu s-a pus, cu adevărat și în termeni filosofici, decât în gândirea modernă și contemporană, când așadar ea reflecta nu numai două naturi umane permanente, dar și noutatea istorică a conflictului deschis dintre cele două timpuri.

Căci sufletul trăiește în timpul real, pe când spiritul în cel rostitor, în particular logic. Oricâte ocoluri ar face și oricâte evaziuni ar încerca,

sufletul afirmă timpul real şi se hrăneşte din substanţa lui. Sensul său de viaţă este prezentul, cu bogăţia lui nestăpânită.

Poate fi ceva iraţional în această experienţă concretă a prezentului şi iraţională este, în orice caz, unicitatea situaţiilor, iluzia unicităţii lor; dar sufletul consimte mai degrabă să nu înţeleagă, decât să piardă ceva din bogăţia realului. Dacă se teme de spirit, este pentru că acesta îl pustieşte. În timp ce el, sufletul, are plinătatea timpului real, spiritul vine să scoată în relief formele, contururile şi marile rânduieli.

Peste întunericul germinativ al sufletului, el aruncă plasa înlănţuirilor lucide şi, la rândul său, preferă să piardă partea decât să uite de întreg. Sufletul divide, spiritul uneşte; sufletul individualizează, spiritul subsumează; unul este spontan, celălalt reflectat; unul îşi face loc în lume aşa cum este ea, celălalt schimbă lumea spre a putea vieţui în ea.

Demersurile fiinţei umane se distribuie limpede după cele două naturi, care dezbat în câte un acelaşi cuget sau dezbat în cugete diferite, prevalând succesiv unul asupra altuia, — atâta vreme cât spiritul nu are tăria ca, făcând dreptate sufletului, să se afirme pe sine cu dreptatea celuilalt cu tot. Căci spiritul singur, care cunoaşte şi înţelege, este în măsură să iasă din dezbinare.

Dubla natură umană este şi dubla vocaţie umană, cea de „pietate“ şi cea de simplă luciditate; cu numele tradiţionale: vocaţia religioasă şi cea profană. Există în om o vocaţie pe bază de pietate — de orice fel ar fi pietatea, nu neapărat religioasă în sens restrâns — şi una pe bază de spirit liber şi luciditate. Prima e pe măsura sufletului, cealaltă a spiritului; prima se angajează în timpul real, cealaltă în timpul rostitor.

Când un Goethe spune că întâia dintre virtuţile omului este pietatea şi practică el însuşi, în ciuda aparenţelor de a fi un spirit liber, o asemenea devoţiune faţă de real şi prezent încât a putut fi caracterizat ca având o „religiozitate fără religie“, atunci ai limpede sub ochi primatul sufletului asupra spiritului. Când în schimb un Platon, în ciuda aparenţei de natură religioasă, descrie erosul filosofic drept o permanentă infidelitate faţă de orice fiinţă sau conţinut dat al lumii, aşadar drept o *impietate* faţă de orice realitate, în căutarea adevărului însuşi, atunci primatul spiritului asupra sufletului apare la fel de limpede. Pietatea înseamnă aderenţă şi supunere în timpul real; chiar şi lumile de „dincolo“ ale omului religios, sânt de fapt extrapolări ale timpului real, de vreme ce un asemenea om nu ştie decât de *prezent* (fie şi în eternitate) şi caută prezenţe peste tot.

În faţa acestei întârzieri în câte o devoţiune până la încarcerarea în ea, spiritul, care e liber de prejudecata sau obsesia prezentului, priveşte dincolo de prezenţe, înspre legea activă în ele. Dacă există vreo formă de pietate şi în el, este una faţă de „cum sânt cu putinţă şi cum sânt în esenţă realităţile“, nu faţă de ceea ce sânt ele în fapt. El deschide astfel *procesul* fiecărei realităţi şi, odată cu ea, al fiecărei fidelităţi.

Ce stranie a fost încercarea la care s-a văzut supus sufletul omului, în clipa când i-a devenit limpede că trebuie să renunţe la geocentrism, aşadar la fidelitatea faţă de Pământ. La fel de stranie apare sufletului pios — schimbând proporţiile — orice dezminţire pe care vine să i-o aducă activitatea ordonatoare a spiritului, atunci când acesta îi arată limpede că luptele lui, ale sufletului, sau supunerile lui, au avut alt sens decât păruseră şi că totul a fost „altceva“, în perspectiva mai adevărată a timpului logic. Sânt două naturi, în om, şi două vocaţii, pe linia celor două timpuri, iar de când Timpurile au intrat în dezbatere deschisă, de vreun veac sau unul şi jumătate, ceva parcă a început să se descumpănească în fiinţa umană.

Cu intuiţia sa adâncă, Pascal a descifrat o altă versiune a celor două naturi în om şi a urmei vizibile lăsate de cele două timpuri, timpul real şi timpul rostitor: este opoziţia dintre spiritul de finețe şi cel de geometrie. La prima vedere, s-ar spune că e vorba de o simplă distincţie de ordin psihologic, sortită, după mulţi, să denumească numai două tipuri umane din sânul societăţii, diferenţiate după accentul pe care-l pun pe nuanţă sau pe contur. Dar distincţia aceasta, minoră în aparenţă, desparte mai mult decât un comportament uman de alt comportament; în ea se exprimă spărtura fecundă din om adusă de logos şi timpul lui.

În timpul sufletului şi al pietăţii faţă de prezent sau prezenţe, lucrurile se ţes subtil şi adesea neştiut. Spiritul de finețe încearcă să le cuprindă şi pătrundă, dar se preface numai, căci dintru început îşi trădează preferinţa pentru nuanţe ireductibile, pentru culoare şi individual. Spiritul de geometrie, în schimb, invocă generalitatea şi ordinea, revendicând pentru lucruri un alt timp, în care nuanţele şi diferenţele să devină simple aparenţe, dacă nu se lasă încadrate de lege.

Nu numai vocaţia adâncă a omului este îndoită — vine deci să spună gândul lui Pascal — dar şi cunoaşterea lui e aşa, ba chiar realitatea oferă un dublu chip parcă. Iar cu spiritul său de finețe, Pascal face ca spiritul său de geometrie să nu precumpănească pustietor, în ciuda intensităţii lui unice, în timp ce spiritul de geometrie al omului de mai târziu va încerca să şteargă

distincţia în favoarea sa. Şi totuşi spiritul de finețe va supravieţui în orice versiune, aşa cum o arată chiar „geometria“ lumii contemporane, care s-a dovedit a exprima finețea însăşi.

În firea omului stă aşadar de la început înscris — ca o dezbatere a sa cu sine — aceea ce avea să fie dezbaterea sa cu lumea. Omul vine să proiecteze, peste rânduiala neştiută a lucrurilor dar adesea sigură, rânduielile sale luminoase, dar prea des nesigure. El însuşi poartă cu sine două rânduieli, se mişcă sub două deveniri, trăieşte în două timpuri. Şi dacă în numele noutăţii sale în sânul firii, care e şi *conştiinţa* noutăţii sale, el nu lasă lumea în odihnă, cinstea sa mai adâncă este să nu se lase în odihnă nici pe sine.

Rotitor şi rostitor, în om

Rotitor e sufletul, rostitor e spiritul. Rotitoare e pietatea — plecată, supusă şi întoarsă asupra ei însăşi; rostitoare e luciditatea, trecând mai departe, sau revenind asupră-şi numai spre a corecta rânduiala adusă. Rotitor e destinul femeii, revenind la aceleaşi sensuri, acte sau bucurii, în care vrea să închidă şi pe celălalt; rostitor e destinul bărbătesc, încercând să aducă o devenire întru fiinţă, în devenirea întru devenire a lumii.

Cele două naturi umane, dominate de timpuri diferite, sânt obiectivate în existenţe umane rânduite limpede, după cele două sexe. Este aci, cu spărtura în sexe, un capitol al realităţii şi al evoluţiei căruia ştiinţa nu i-a dat încă nume, necum dezlegare deplină. Înţelepciunea străveche, consemnată în marile epopei ale genezei din literatura antică, îndrăzneşte să spună, în această privinţă, un lucru pe care ştiinţa noastră nu l-a regăsit: acela că femininul este o apariţie ulterioară, uneori fortuită, în economia creaţiei, şi că natura feminină a omului ar putea fi resorbită cândva în cea androgină.

La o analiză mai cuprinzătoare din perspectiva presupusă a omului de mâine, dimpotrivă, trecutul cunoscut al umanităţii trădează, în ciuda aparenţelor, un pronunţat caracter feminin. Familia, limba „maternă“, pietatea religioasă, economia pe bază de proprietate, viaţa socială, arta, au într-o largă măsură pecetea femininului. Am trăit în civilizaţii de tip feminin.

Dar valorile pe care le pune în joc femininul ţin în întregime de timpul *real*. Femeia stă într-un contact intim cu prezentul, având înţelesul şi

bucuria nuanțării lui la nesfârșit. Și de altfel prezentul ei nu este numai un *acum*, este și un *aici* bine definit.

Natura masculină se află „altundeva“ tot timpul, aspirând către alte orizonturi. Cea feminină e insulară, cu orizontul bine strâns în jurul realului dat. Dacă e purtată și ea de infinitatea devenirii din timpul real, natura feminină afirmă totuși finitudinea și nu infinitatea. Ceea ce pentru bărbat e constrângere, va fi pentru femeie libertate. Din nevoile vieții și apăsătorul lor negativ, ea face pozitivul existenții imediate.

Bărbatul rămâne să slujească geniile luminoase ale cetății, nu ale gintei, ba chiar să privească dincolo de orizontul cetății, către lumile și rânduielile *posibile*, valorificând un alt timp, de care până la urmă se vede învăluită și femeia. Căci sensurile ei atât de rafinate par sortite să intre în evanescență — sau poate să-și găsească o altă modalitate de valorificare în viitor — din clipa când, ca astăzi, timpul logic reușește să ia întâietatea.

Exteriorizarea în feminin și masculin nu exprimă însă, prin ea însăși, dubla natură a ființei umane, căci nu e proprie doar acesteia. Spărtura în sexe există la aproape orice nivel al naturii organice și are, poate, corespondențe și cu ceva de dincolo de ea, în lumea materiei anorganice. Numai că, odată cu omul, timpurile, consubstanțiale lui, s-au valorificat deschis, ieșind din echivocul lor, distribuindu-se și dându-și măsura deplină. Dacă e adevărat că timpul real a triumfat până ieri în istorie prin primatul femininului, atunci se poate la fel de bine spune că timpul logic triumfă acum prin bărbat. Căci el este întreg în primatul de astăzi al culturii asupra naturii.

Natură și cultură

Într-adevăr, natură și cultură, spiritualitate pe bază de natură și spiritualitate pe bază de cultură, iată ultima versiune pentru cele două firi și orientări ale omului, după suflet și spirit, pietate și luciditate, spirit de finețe și spirit de geometrie, feminin și masculin. Nu este deci vorba de opoziția brută dintre natură și cultură, ci de distincția, în cultură însăși, între o perspectivă naturală și una culturală propriu-zisă.

A existat un om, în preajma lumii noastre istorice, up om deplin și, fascinant, în care natura și-a incorporat pentru ultima dată, cu un maximum de intensitate, spiritualitatea ei. Este Goethe. Cine vrea să înțeleagă ce

înseamnă perspectiva naturii, aşadar ce *nu* mai poate fi perspectiva noastră, trebuie să se întoarcă o clipă spre el.

Organul de simţ principal al lui Goethe este ochiul, după propria sa mărturisire. Organul nostru principal, dacă mai putem vorbi de organe principale în timpul logic, ar fi mai degrabă urechea: cu urechea prindem îndepărtatul, de care sântem totuşi atât de strâns legaţi; urechea dă vibraţia spirituală a fiinţei noastre întregi, cu arta specifică lumii moderne, muzica, pe când ochiul pare uneori naiv. Totuşi, cu organul său principal şi în orizontul imediat al acestuia, Goethe a înţeles să refacă întreaga lume a culturii; s-o refacă spontan şi fără efort.

A descris arta ca o simplă exultare în faţa prezentului, a „ocazionalului“, spunea el; a conceput şi dat cuceritoare sugestii în ştiinţă, numai pe temeiul celor cinci simţuri, cu „omul natural“, socotit de el cel mai potrivit aparat fizical, deci fără instrumentaţie şi fără formule matematice; şi-a dat singur o religie prin simpla divinizare a naturii sau, la capăt, a naturii umane; iar până şi filosofia a înţeles s-o obţină pe căile firescului, punând în joc „fenomenul originar“, adică natura simplă a începutului, intuită de-a dreptul, sau punând în joc viziunea organicistă şi în cele din urmă — poate în lipsa unei raţiuni sigure de sine — jungla devenirii, „demonia“.

Totul la Goethe este natură, timp al naturii, perspectivă a ei. Sub unghiul acesta, toate dualităţile citate mai sus, suflet şi spirit, pietate şi luciditate, spirit de finețe şi spirit de geometrie, feminin şi masculin, reapar la el, cu o evidentă preferinţă pentru primul termen. Goethe slăveşte valorile sufletului iar nu ale spiritului, practică pieţatea şi devoţiunea, nu luciditatea, se dăruie spiritului de finețe, niciodată celui de geometrie, şi afirmă — de la „mumele“ păstrătoare ale prototipuriler originare şi până la Gretchen — un primat al femininului fără precedent în cultura noastră. În naturaleţea ei, viziunea lui Goethe făgăduieşte atât de mult şi în chip atât de simplu, încât cu el te întrebi dacă mai este nevoie de crisparea, înstrăinarea şi artificialul culturii de a doua instanţă; mai precis, dacă alături de timpul real şi înflorirea lui în om, mai încape loc pentru un timp logic şi creaţiile lui spectrale propuse de om. Goethe, în care se sublima omul de totdeauna, ca şi cum ar fi fost un Noe înaintea potopului tehnico-scientist ce avea să urmeze, Goethe, omul firescului, n-a avut ce face cu timpul logic.

Dar timpul logic a avut ce face cu Goethe şi a fost activ în acesta, fără ca artistul să-şi dea întotdeauna seama. Pregătindu-şi, în jurul lui 1800, cu mijloace inedite, intrarea evidentă în istorie, timpul logic s-a impus tuturor

conștiințelor, cu necesitatea viitorului dacă nu chiar a prezentului, și a silit pe Goethe să se desmintă, scriind „Faust II“.

În întregul ei, opera „Faust“ aduce un sunet straniu în creația goetheană, începând cu felu! total nespontan, chinuit chiar, cum a fost redactată de-a lungul a 60 de ani, și sfârșind cu tematica ei, care e una de cunoaștere și luciditate. Dar în partea întâi, în „lumea cea mică“, după vorba autorului, el, creatorul, își domină creația încă, pe când în partea a doua, în „lumea cea mare“, creația îl domină pe el. Lucrurile merg până acolo încât Goethe recunoaște singur, către Eckermann, că nu poate vedea o legătură — evidentă nouă astăzi — între cele cinci acte ale părții a doua; nu poate hotărî asupra semnificației ei, și sfârșește prin a spune că în orice operă mare există ceva „incomensurabil“. Astăzi însă ni se pare că incomensurabilul său nu denumea decât noutatea timpului logic față de cel real. Faust trăia în timpul logic. Întâia trăsătură caracteristică a unui astfel de timp era *lipsa prezentului*. Faust n-avea prezent, era omul fără de prezent. N-a știut niciodată de vreo formă de prezent, și desfide pe diavol să-i poată da vreuna, așadar să-l scoată din timpul său logic și să-l zvârle în timpul real, făcându-l să spună unei clipe: „Rămâi“. EI trăia în timpul lucidității, unde ceea ce nu este încă poate fi mai adevărat decât ce este în prezent.

E drept, luciditatea sa este exasperată; de aceea și are el nevoie de diavol. Dar ecuația ființei sale nu se rezolvă, cum încearcă diavolul la început, în timpul real (în petrecere sau dragoste), ci tot în cel logic; iar acest lucru îl arată „Faust II“, independent de soluția finală (sau lipsa de soluție) a operei goetheene. În partea a doua din „Faust“, sau mai degrabă în opoziția dintre prima și a doua parte, vom vedea înscris limpede ce este rotitor și ce e rostitor în om. Întreaga operă vrea să stea sub primele versuri ale „Prologului“:

Când, repetându-se, Același
Statornic curge-n infinit…

Dar versurile acestea — din care Spengler a făcut motto-ul viziunii sale istorice, una a timpului rotitor — nu pot da socoteală de sensurile deschise, rânduitoare, rostitoare, ale părții a doua. De aceea, în dezbaterea lui Goethe cu sine însuși, în sânul creației lui, vom putea citi dezbaterea omului cu sine.

Despre om ca ființă rostitoare

Despre timpul numai rotitor, ca și despre omul trăind în acest timp al „eternei reîntoarceri“, Goethe a scris pagini minunate. Dar ele dau o viziune incompletă și despre timp și despre om, așa încât, atunci când scrie cartea celui din urmă, Goethe e silit să spună mai mult decât atât. „Faust“ va fi cartea dezbaterii lui Goethe cu sine, pentru că e cartea dezbaterii omului cu sine. Și de aceea partea a doua din „Faust — admirată până la un punct dar trezind uimire și neînțelegere — este „partea lui Dumnezeu“, respectiv partea diavolului, adică noutatea în viziunea lui Goethe cespre om.

Partea a doua din „Faust“ este prin excelență cartea spiritului și nu a sufletului; cartea lucidității și nu a devoțiunii; cartea culturii, până la artificial și natură fabricată. Ea este, ca atare, cartea *bărbatului*, și numai a lui. În cele cinci acte ale ei se desfășoară (cum arătam în „Despărțirea de Goethe“) cele cinci ispite ale omului-bărbat: ispita puterii economice, în actul I; a puterii științifice, în actul II; ispita afirmării prin cultură, în actul III; a puterii militare, în actul IV; și ispita politică, suprema îspită masculină, în actul V.

Nimic din ce este esențial spiritualității bărbatului nu lipsește aci, iar faptul acesta dă cărții o neprevăzută unitate; pe de altă parte nici o concesie nu e făcută femininului, în ce privește fondul piesei, până la tabloul final. Totul e rațional, sec, geometric, până și în frumusețile actului III, al Helenei. Autentic goetheene, deci încărcate de sentiment și poezie, nu sânt decât câteva personaje secundare: Lynceus, paznicul fascinat de frumusețea Helenei, sau Philemon și Baucis, perechea de țărani bătrâni ce nu vor să se lase transplantați de Faust, colonizatorul; și, firește, Gretchen, care însă apare ca o „dea ex machina“, să încheie, în eternitatea religiosului, destinul unui erou care-și căutase împlinirea, de fapt, în timpul rostitor al omului.

Dar ce face Goethe scriind, ca și împotriva sa, cărtea aceasta, pe care, cu excepția actului III, n-a vroit s-o publice în timpul vieții sale? Descrie, fără a o putea ști, ceea ce avea să vină; descrie timpul nostru, la propriu. Sântem *întregi* aci, act cu act, cu economia de bunuri schimbată într-una de bani și apoi într-un perfect controlată; cu știința noastră, refăcând natura și gata să pună pe lume homunculuși, ca în actul II; cu mijloacele noastre artistice de „vizionare“, pe măsura celei mai dezlănțuite și detașate fantezii, așa cum o arată cinematograful; cu trista noastră, de astădată, știință militară, capabilă

să pună în joc armele cele mai mefistofelice, ca în actul IV; dar şi cu viziunea politică organizată, lucidă şi pe cât posibil creatoare, ca în actul V.

Nu mai este Goethe în joc, ci un Faust „îndrăcit“, sau chiar Mefisto, într-atât de neverosimilă îi apar autorului însuşi creaţiile timpului logic, a căror viziune o are, dar cu semnul negativului prea adesea. Chiar şi viziunea finală a lui Faust, care crede, orbit, că în jurul său se înalţă lumile visate de el, când în realitate Lemurii îi sapă groapa, este rostită în gol, sub mistificarca diavolului. Dar ce importă? Prin Goethe se *spun* mai multe decât spune el.

Acum putem părăsi pe Goethe. Prin acesta, chiar dacă fără adeziunea lui, sântem în măsură să vedem mai bine chipul omului, modelat de timpu! rostitor în versiunea timpului logic. Este, în fond, un chip de om adevărat, existând şi el de totdeauna, dar acoperit, înnăbuşit, paralizat de omul natural din noi.

Omul este sortit să-şi alieze timpul logic. Înzestrarea sa cu dimensiunea rostirii îl face dintru început fiinţă generală, capabilă adică să şe regăsească în alţii şi în altceva. De aceea el nici nu are cu adevărat un „aici“, un loc propriu în care să-şi înfigă rădăcinile şi de care să nu se poată desprinde fără risc de secătuire, după cum nu are cu adevărat un „acum“, o clipă în care să se împlinească şi satisfacă. *Hic et nunc* sânt tocmai problema celui ce nu le are. Aşa fiind, omul devine lesne fiinţa fără de prezent pe care o reclamă pentru sine timpul logic. Îl poţi chiar defini aşa — între atâtea alte definiţii — drept singura fiinţă ce poate să nu aibă prezent; care-şi dizolvă neîncetat prezentul, nu atât sub acţiunea imaginaţiei, liberă de orice constrângere în timp, cât sub acţiunea constantă şi sigură a reflexiunii logice.

Fiinţă fără de prezent, rostitoare iar nu doar rotitoare, din plinătate şi nu dintr-o carenţă, omul este în schimb activ purtător de viitor. În lipsa de orientare a unei lumi naturale, veşnic surprinse parcă de ceea ce aduce timpul real, omul se dovedeşte a fi singurul orientat; dar tocmai de aceea, în echilibrul obştesc el apare ca o existenţă dezechilibrată şi aproximativă, „dincolo“ tot timpul. Faust devine reprezentativ pentru om prin insatisfacţia sa permanentă, în timp ce Wagner, discipolul satisfăcut, este o caricatură.

Un timp a cărui dimensiune principală este viitorul constituie o permanentă solicitare pentru om. Viitorul devine obsesia acestuia, iar fanatismul logic pe care omul faustic îl incorporează va reprezenta încă o dezmințire a viziunii obişnuite a lui Goethe, care e străin de orice fanatism

și propovăduitor al unui „Geltenlassen“ — fiecare după firea lui — pentru oameni și lucruri. Omul în schimb nu lasă lumea în pace cum cerea Goethe. În măsura în care știe, sau crede a ști ce trebuie să fie, omul privește inerția lumii drept o provocare.

"Cu energia de gândire pe care i-o insuflă un timp rostitor, mai ales în versiunea timpului logic, atât de clar tăiat încât poate grăbi toate soluțiile, omul nu poate rămâne simplu spectator. O conștiință care trăiește doar în timpul real nu are nimic de schimbat: sarcina prefacerilor și-o ia timpul. Conștiința ce trăiește sub timpul logic, în schimb, are totul de strămutat în ordine, și face aceasta deopotrivă cu gândirea speculativă și cu operativitatea cunoașterii științifice.

Este vorba de „o revoluție în cugete“, atâta tot, incearcă să spună, spre a se liniști, ființa naturală din om, sau ar spune lucrurile și firea, dacă ar avea grai, nesimțindu-se la început primejduite în inerția lor. Dar revoluția din cugetul omului trece asupra realităților. Omul timpului rostitor are ceva de modelat, nu numai în sensurile pe care le desprinde pentru lumea exterioară, dar și în făptura sa, a celuilalt și a societății; omul cunoașterii științifice, la rândul său, are un răspuns de dat naturii. Și unul și celălalt proiectează, atunci, timpul logic peste cel real. Rămân străine de o asemenea proiectare transformatoare doar acea speculație căreia îi reușește miracolul — aparent ori real — de-a acoperi timpul logic cu cel propriu-zis, ca dialectica lui Hegel, sau științele acelea care pot opera într-o realitate atât de pură încât să fie total străine de timpul real, matematicile în speță.

Dar până și acestea se încarcă de spirit înnoitor, atunci când timpul rostitor al omului, cu facultatea sa de-a fi reluat, revalorificat, prefăcut ca și într-o unealtă, reușește să conducă pe om la o formă ori alta de creație. Matematicile ele însele devin înnoitoare, atunci când dinamismul lor pur este aplicat asupra unor mecanisme și creații artificiale. Chiar și logica matematică, studiată decenii întregi ca o simplă speculație dezinteresată, în marginea sau în zonele fundamentale ale gândirii formale, s-a dovedit o unealtă capabilă să fie folosită pe linii de înnoire și transformare, odată cu mașinile automate.

În timpul rostitor omul se dovedește efectiv capabil să „sporească natura în sânul naturii“ cu vorba celebră a lui Schiller. Omul realului crede că nu e neapărat nevoie de creație; și de astă dată timpul ar aduce mai multe noutăți decât poate pune pe lume el, om. Totuși, din primul ceas, omul nu este numai subiect al timpului real; sau mai degrabă, spre a se înstăpâni mai bine

asupra realului însuşi, el îşi valorifică din primul ceas capacitatea sa de-a putea trăi totodată în timpul rostitor, unde începe creaţie.

De la prima unealtă până la creaţiile cele mari, oricare din ele reprezintă: timp rostitor condensat. „Cum e cu putinţă ceva“, întrebarea fundamentală într-un asemenea timp, trimite necesar către putinţa creatoare. Iar abia în creativitate se îmblânzeşte şi împlineşte acel furor logicus al omului, care ar face din el existenţa pustietoare a lumii, dacă nu l-ar investi cu titlul de existenţă transformatoare a ei.

Iată atunci un chip al omului care nu e cel al fiinţei lui naturale şi totuşi nu e nici o imagine străină lui. El este de la sine deopotrivă: fiinţă fără de prezent, deschisă hotărât către viitor, cuprinsă de fanatismul logic, creatoare sub semnul acestuia. Omul, atunci, nu are de ales între timpul rostitor şi cel real, ci, dată fiind tăria primului odată pus în joc, el a şi ales. Pe când în timpul real el se desprinde cu greu de restul firii — chiar la nivelul unei vieţi sociale superioare — iar când se desprinde cu adevărat îi prelungeşte înţelesul încă, dimpotrivă în timpul logic: el îşi obţine de la început identitatea.

Faţă de fire şi de cele ale firii, omul a putut apărea drept fiinţa bolnavă, animalul desinstinctualizat, fiinţa ratată, fiinţa absurdă. Câtă ironie sau câtă amărăciune n-a revărsat omul asupra omului? Dar dacă din perspectiva naturii omul îşi poate îngădui să batjocorească fiinţa proprie sau s-o deplângă, din perspectiva culturii rostitoare el nu o mai face, oricât de puţin i-ar reuşi împlinirile sale visate. Căci aici e vorba de adevărul fiinţei proprii: în elementul culturii el sporeşte statornic, în timp ce în elementul naturii el stagnează, sub reluările devenirii neîncetat rotitoare.

Dacă însă timpul rostitor caracterizează dintru inceput pe om mai bine decât cel real şi totuşi acesta din urmă a dominat omul şi societatea până ieri, atunci ce s-a întâmplat că, de la Kant şi de la Revoluţie — nu şi de la Goethe, nu de la Hegel — omul simte nevoia de a se redefini? că timpul logic incepe să precumpănească? şi că timpul se ridică impotriva timpului? O noutate s-a ivit în istoria omului.

Rotitor şi rostitor, în istorie

La răscrucea veacului al nouăsprezecelea, încetează culturile timpului real şi încep, probabil, cele ale timpului rostitor. S-a întâmplat ceva în

ceasul acela al istoriei, anume că una din formele timpului rostitor, timpul logic, s-a obiectivat şi a luat timpului real armele: lucrurile şi devenirea lor.

Timpul logic — sau o formă largă de timp rostitor — fusese şi până atunci caracterizator pentru om, cum am văzut: era timpul lucidităţii, timpul înţelepciunii contemplative sau practice, timpul cunoaşterii şi al acţiunii inteligente. Intervenţia timpului logic în istorie s-a numit revoluţie; intervenţia lui în cunoaşterea naturii, experiment; în transformarea naturii pe măsura nevoilor omului, civilizaţie; intervenţia lui în opera de maturizare a omului, educaţie. Omul a operat întotdeauna, deci, cu timpul logic.

Dar timpul real păstra pentru el *lucrurile* şi devenirea lor: arborii nu creşteau în timpul logic, hrana omului o dădeau, în mare, tot roadele timpului real, aurul nu se producea în timp logic (deşi alchimiştii visau aceasta), aerul era aer, apa apă, iar cetăţile, generaţiile şi societăţile apăreau şi dispăreau sub legile timpului real.

De pe la 1800, lucrurile realului încep să se nască, unul câte unul, şi în timpul logic; natura naturans începe să fie dublată de o *mens* naturans; creaţiile, artificiale în primul moment, prind un fel de viaţă, cuprind realitatea omului şi tind, prin el, să învăluie întreaga realitate — să umanizeze materia — ba chiar să-i sporească făpturile. S-a făcut pare-se propunerea ca, în viitor, anii istoriei să se numere până la 1800 şi de la 1800 încoace. Se sfârşeşte preistoria, s-a spus. Ieşim din neolitic, spune Teilhard de Chardin. Sântem în anul 100 şi ceva: istoria abia a început.

Ceea ce a făcut cu putinţă înstăpânirea timpului logic asupra lucrurilor, a fost înstăpânirea asupra *operaţiilor* ce duc la lucruri: în speţă maşina şi tot ce ţine de ordinul ei. De la maşina de tors până la maşina dialectică şi laborator — pentru că trebuie să avem curajul de a le numi şi pe acestea maşini, chiar dacă infinit subtile — tot ce este maşină înseamnă sistem operator conştient constituit, aşadar timp logic materializat. O maşină, de altfel, prezintă perfecta imagine moartă a timpului logic, aşa cum o arătam. Prin maşină, timpul logic se distribuie în forme specifice, reproduce realităţile, face concurenţă stării civile a naturii şi, până la urmă, substituie operaţiile sale devenirii reale.

Când a văzut cât de bine reuşeşte şi, mai ales, promite să reuşească propria sa creaţie, omul a fost surprins. A numit „desumanizare“ şi a denunţat ca o primejdie în consecinţă tocmai acest plus de umanizare pe care-l aducea el singur în sânul realităţii. Întreg începutul veacului nostru este plin de lamentaţiile sau ironiile profeţilor de ocazie asupra omului în

eprubetă, a societăţii furnicar, a vieţii automatizate şi a universului artificial în care urma să trăiască lumea. Dar a fost suficient să se ridice putin perdeaua viitorului — odată cu reuşita revoluţiei tehnico-ştiinţifice — spre a se vedea că totul *poate* fi în ordine.

Prefacerile care se petreceau erau, de altfel, solidare cu marea filosofie care le însoţise începutul. E sugestiv să vezi, în perspectiva timpului, că valabil rămâne, în cazul idealismului german (vinovat în alte privinţe filosofice) tocmai gândul lui cel mai riscat, acela cum că logicul nu stă deasupra sau alături de real, ci în însăşi fiinţa realului. Aşa spune Kant, pentru care apriori-ul are funcţie constitutivă şi nu doar regulativă, în ce priveşte experienţa; sau Fichte, în felul său imprudent, ca şi Hegel. Esenţială e facerea nu făcutul.

Că timpul logic, pe care îl pun acum în joc atât speculaţia cât şi practica, aduce o lume a facerii, este ceva la fel de limpede pe cât e de vădit ce anume trece în umbră, în cuprinsul larg al istoriei, odată cu ivirea acestei lumi. Trece în umbră natura, în sens obişnuit; trec valorile feminine; se sting valorile religioase; dispare lumea ţăranului. Iar odată cu acestea, se încheie atotputernicia *prezentului*.

Într-adevăr, în faţa creativităţii cedează, în epoca noastră, născutul. Natura (de la nascor, natus) şi-a pierdut prestigiul ei de pe vremea când Goethe o slăvea, exclamând: „Natur, du ewig keimende…“, tu veşnic încolţitoare. Ea încolţeşte şi mai departe, dar, întocmai femininului şi religiosului, din momentul în care o lumină cât de slabă i-a străpuns taina, suveranitatea ei a încetat. Nu numai că în tabla de valori a omului situaţia naturii apare ca slăbită, dar ea pierde chiar din substanţa ei reală (pier sute de specii) în faţa produselor timpului logic şi a proceselor istorice aduse de el. Din istoria timpului rotitor, în care devenirile periodice şi ritmurile firii erau hotărâtoare, se trece în istoria unui timp rostitor.

Iată acest produs în uman al naturii, ţăranul. Cât de sigur se preface şi apoi dispare el, de vreun veac încoace, şi cât de inexorabil îşi pierde sensul, chiar dacă e lăsat să supravieţuiască. Astăzi a devenit limpede că s-a încheiat cu civilizaţiile de tip agrar şi că satul, care părea să fie veşnic în anonimatul său, se va îngropa în uitare pentru totdeauna, poate. Acum câteva decenii încă se putea cita ca impresionant faptul că ţăranii daci, de pe columna lui Traian, purtau straie aproape aidoma celor de la noi din veacul XX. Peste cincizeci de ani, un port ce a părut „etern“ îşi va fi arătat caducitatea.

Realităţi naturale, pe care colţul timpului real nu le putuse roade, sânt acum pulverizate de timpul logic. Odată cu ţăranul şi satul, se invalidează acea trinitate animală care a hotărât, aproape la fel de mult ca şi omul, de natura civilizaţiilor agrare: calul, boul şi oaia. Dar despre ultima, despre oaie, se poate spune că a hotărât nu numai de începutul civilizaţiei capitaiiste, cu industria textilă (începând cu Florenţa, apoi Anglia şi Olanda), dar şi de fenomene spirituale autentice, cum ar fi Renaşterea, care se deschide cu o Florenţă ce avea 30% din populaţie angajată în manufactura textilă şi cu primatul formelor, culorilor şi varietăţii pe care le ia îmbrăcămintea. Firește, viețuitoarele acelea trei nu vor dispărea; dar vor rămâne în muzeul naturii, și atâta tot.

Până şi natura vegetală, lemnul însuşi, care în trecut a jucat un rol atât de însemnat încât a dat numele „materiei“ la Greci, trec astăzi în umbră. Prin toate acestea omul era legat de fire şi de ritmurile ei, iar istoria avea caracterul uneia rotitoare. Țăranul trăia în timpul cosmic, în timpul meteorologic — „vreme bună“, „vremea rea“ — asociat cu timpul organicului şi subjugat spiritualicește de timpul destinului. Era omul pământului în toate sensurile, cu numele său de ţăran, de la ţară, ţărâna, terra. Astăzi îl părăsim, aşa cum ştim că, la limită, omul şi-ar putea părăsi chiar şi Terra. Dar până atunci omul îşi croieşte pe ea o altă viaţă, în care natura terestră nu mai dă la iveală oameni după chipul şi asemănarea ei.

Poate că astfel, preluată parţial de om prin destinul lui şi părăsită în ea însăşi, natura terestră se va regăsi în singurătatea ei originară şi se va reafirma, într-o parte ori alta a globului, cu violenţa şi frumuseţea junglei. Da, de acum înainte, ea nu mai poate fi decât o natură *tolerată*.

În faţa creativităţii nu cedează numai natura exterioară, se stinge ceva şi în natura umană. Dimensiunea feminină a omenescului este supusă revizuirii, în timpul nostru. Când, în ultimul veac, femeia ieşea la suprafaţa societăţii şi îşi câştiga toate drepturile, o făcea pentru că îşi pierduse treptat răspunderile. Aminteam, în legătură cu civilirațiile timpului real, că fuseseră într-o largă măsură de tip feminin. Totul începea de la un sens închis şi adânc al familiei, care e un pachet de contradicţii, ca tot ce este viu şi adevărat: un amestec de interioritate şi exterioritate, de animalitate şi supraomenesc, de echitate şi parţialitate, o şcoală supremă dar şi — dacă se întârzie la ea — un locaş al inculturii.

Femeia singură îi deţinea cheia. Ea dădea pruncului graiul, ca şi întâiele mituri; prin pietatea ei se constituia prima formă de religie, ca un cult al

strămoşilor şi penaţilor, pentru ca, sub orice altă formă, tot devoţiunea feminină să fi fost cea care a întreţinut marile religii. Dacă femeia făcea legătura cu cei săvârşiţi şi cu cerul, din nou ea făcea legătura şi cu pământul: ea stătea la baza comunităţilor de tip agrar, după cum se ştie (căci la început femeia lucra pământul), şi prin ea probabil că se închega un regim de posesiune distinctă. Economia îi este într-atât de tributară încât şi numele, de la „oikos“, cămin, reţine întâietatea ei. Profilul claselor şi persistenţa lor datorează poate, iarăşi, mai mult femeii decât bărbatului, care se declasează mai lesne. Dacă cetatea politică şi cea războinică îi erau străine în aparenţă, exista o altă cetate, sau un spirit al ei, din care se trăgeau toate şi unde sufletul femeii (Antigona) hotăra. S-a putut spune că seminţii creatoare de stat, spre deosebire de hoarde, au fost cele în care, indirect, a dominat femeia. La capătul lucrurilor, în societatea constituită şi rafinată, cu tipurile ei de desfătare şi artă, femeia putea chiar lipsi, cum se întâmplă în parte la Atena. Valorile ei însă triumfaseră, într-o Atenă superior rafinată şi chiar efeminată.

De toate aceste răspunderi sufletul feminin s-a văzut treptat desprins. Civilizaţiile feminine, rotitoare, se încheie. Încep cele rostitoare, ale bărbatului. O raţiune stăpână pe sine a venit, cu timpul ei cel nou, rostitor, să înlocuiască în aproape toate sectoarele spontaneitatea şi înnăscutul. Sufletul feminin a rămas suspendat o clipă, căutând, cu marea lui promisiune umană, o regăsire de sine în societate şi o modelare îmblânzitoare a omului contemporan, cuprins cum este de un adevărat furor logicus.

Despre apusul valorilor religioase, odată cu cele ale naturii, ale culturii de tip agrar şi cu valorile tradiţional-feminine, vorbesc chiar şi cei care le văd la temelia comunităţilor istorice, un Spengler, sau, mai aproape de noi, un Toynbee, istoricul. Dacă timpul rotitor al naturii nu s-a invalidat de fel, în aparenţă, în schimb timpul făpturilor şi al creaţiiior legate de el, — are dar timpul rotitor al civilifaţiei agrare, ca şi cel, tot rotitor, al sufletului şi civilizaţiilor feminine, chiar timpul vast al religiilor — par a fi trecut toate. Timpul religiilor nu putea fi de altfel decât, sau cel al eternei reîntoarceri (cum a fost timpul religiozităţii antice, apoi cel al câtorva mari „păgâni“ religioşi, ca Goethe şi Nietzsche), aşadar un tip suprem rotitor, sau atunci este timpul mitic, un timp suprem rostitor (revenirea la „arhetipuri“), a cărui măsură omul nu o mai are.

Omului îi este astfel dat, la nivelul *lui*, să iasă de sub istoria care era rotitoare ea însăşi, să pună în joc alt timp — sortit să încheie ciclul istoriei de fiecare dată împlinite în culturi închise — şi să dea, în locul închiderii statornice, un sens al istoriei ca deschidere.

Despre istorie ca deschidere

Dintr-o anumită perspectivă, toată istoria, cel puţin până către 1800, a fost un fel de *a fi în*: a fi în natură, în geografie, în vecinătăţi istorice, în condiţii de civilizaţie date, în religii, în destin. În cuprinsul acestei istorii ca un „a fi în“, nu au apărut decât dominaţii ale unor popoare asupra altora şi fenomene de cultură, fie la învingători, fie la invinşi, într-o desfăşurare în care singură câte o istoriografie ce se vroia ştiinţifică a putut să citească o ordine. Istoriografia cealaltă nu are unităţi distincte, în afara epocilor, seminţiilor, naţiunilor, sau formelor de dominaţie. Când s-a ajuns, la începutul veacului nostru (Spengler, Toynbee), la ideea marilor unităţi istorice care ar fi „culturile“, acestea au fost înţelese ca nişte monade închise, iar istoria era la propriu rotitoare, refăcând, cu fiecare dintre culturi, acelaşi parcurs, aşa cum reface o fiinţă organică aceleaşi etape între naştere şi moarte.

În convingerea lor că pot extinde şi peste epoca noastră sensul de rotire al lucrurilor proslăvit de Goethe („Când, repetându-se, Acelaşi / Statornic curge-n infinit“), istoricii care văd într-un asemenea sens explicaţia apariţiei şi dispariţiei formelor de viaţă şi cultură, au crezut că pot „închide“ şi istoria noastră în curs de desfăşurare. Orice cultură, spuneau ei, se încheie printr-un accent pus pe civilizaţie, pe plan material, printr-un plus de luciditate putând duce până la scepticism, pe plan spiritual. Iar primatul civilizaţiei este izbitor în cultura contemporană, cu împlinirea ei tehnică, încă de dinaintea celei de a doua revoluţii tehnico-ştiinţifică. În ce priveşte luciditatea, nu numai că ea e prima trăsătură a omului modern, dar istoricii care văd în ea sfârşitul de cultură subînţeleg, poate, că propria lor operă este un act de luciditate ultimă, care nu s-ar putea ivi decât în ceasul sfârşitului. Istoria s-ar închide încă odată, cu noi. Ne rotim în ea, nu ne rostim prin ea.

Dar ce neadevăr cu aparenţă de exactitate ni se propune astfel! Fără îndoială că trăim astăzi sub un plus de raţionalism şi luciditate, cum s-a trăit la sfârşitul câtorva epoci istorice, în particular la sfârşitul Romei antice. Dar nu e totuna să sfârşeşti în raţionalism fără cunoaştere ştiinţifică, fără

civilizaţie tehnică şi fără o viziune filosofică totalizatoare — cum sfârşea antichitatea — şi să sfârşeşti cu ele. Luciditatea poate fi sterilă, şi apare atunci limpede ca fenomen de oboseală şi decadenţă; dar acea luciditate care trezeşte valori noi şi care suscită, în marginea reuşitelor cunoaşterii, atâtea probleme noi, mai poate fi ea una de îmbătrânire şi închidere?

Prin luciditatea timpului nostru omul îşi poate măsura, nu bătrâneţea, ci dimpotrivă, tinereţea. El nu numai că află, de la o ştiinţă a pământului, care nici ea nu s-a blocat, ca acelea din trecut, cum că globul pe care trăieşte este în anii săi tineri, dar îşi dă limpede seama că are, ca om, mai mult viitor decât trecut. Oboseala celor 7000 de ani, despre care vorbea moralistul francez din sec. al XVII-lea („Tout est dit, et l'on vient trop tard, depuis plus de 7000 ans qu'il y a des hommes, et qui pensent"), este amăgirea falsei lucidităţi şi înţelepciuni. Când ai înţeles că timpul poate fi şi progenitor, nu doar păstrător al unor valori atinse în prezent, că aşadar e vorba de un timp în care dominanta o dă viitorul, nu mai poţi întârzia în timpul uitării, al odihnei şi apoi al surpării cu prezentul lui cu tot. Prezentul este dimensiunea timpului care închide. Totul s-a spus? Dar totul rămâne de spus.

Omul se *rosteşte* prin istorie. Ceva ca o vastă punere în rost poate schimba faţa lucrurilor şi o schimbă de pe acum. Bossuet spunea că istoria este „gândul lui Dumnezeu pe pământul oamenilor". S-a întâmplat însă că istoria a devenit cu adevărat gândul omului pe propriul său pământ. Ea şi-a măcinat singură zeii şi rezistenţele, a netezit calea omului, şi acum îl lasă pe scenă, să-şi spună gândul, aşadar să se rostească şi să rostească. El a ieşit din condiţia de *a fi în* istorie, a intrat în condiţia lui *a fi întru*. Dar întru ce este, la drept vorbind?

Sântem pentru o clipă în miezul timpului nostru, cu o asemenea întrebare, poate. În chip vădit omul contemporan, cu conştiinţa surdă a acestei aşezări nehotărâte, are două tendinţe, ce se traduc prin două orientări. Întâi, omul de astăzi, ca şi comunităţile sale, stau sub un *furor logicus*. De vreme ce oamenii pot să pună lucrurile în rost, ei trebuie să schimbe lumea, s-o corecteze sau s-o optimizeze. Acest furor logicus, care duce în fapt la demonia maşinii şi laboratorului, îşi are grandoarea lui demiurgică, dar deopotrivă riscurile lui. Să lăsăm însă deoparte riscurile, bine cunoscute şi fără precedent în istoria omului — de parcă această fiinţă exemplară ar putea fi totodată agent al nefiinţei — şi să vorbim de riscul ce se deschide din perspectiva de aci: este recăderea omului, din situaţia lui „a

fi întru“, în cea de „a fi în“, de rândul acesta de a fi în și sub domnia creației lui.

De aci desigur a doua orientare a omului contemporan, care este exact opusă celei ce ducea la furor logicus. Este cea a unui *pudor humanus*, respectiv a unei reţineri în faţa propriilor sale posibilităţi demiurgice, ori a unei proaste judecăţi asupra propriei sale aşezări în lume. În favoarea unei asemenea reţineri, care duce până la un plictis al omului faţă de sine şi de lumea sa, au pledat — oricât s-ar fi corectat după aceea — atât existenţialismul contemporan cât şi arta absurdului şi a imposibilităţii de a comunica. Dar mai neașteptat este că până și oamenii de știință — marii beneficiari ai sensurilor afirmative ale modernităţii -— încurajează uneori înţelesul negativ al singurătăţii umane, considerând de-a dreptul înscris în codul genetic, cum face savantul Jacques Monod, non-sensul uman. În cuzul omului de știință, acest pudor humanus este cu atât mai neașteptat cu cât, pentru el, totul se organizează perfect în natură și urcă admirabil până la om, pentru ca omul însuși să nu fie decât un „vagabond“ în lumea în care îi e dat să trăiască, așa cum spune omul de știință amintit.

Aşadar pe de o parte omul întreprinde prea multe, în pornirea sa demiurgică, el riscând să creieze un multiplu dezechilibru: în sânul naturii, pe care o pustieşte şi infectează cu activitatea sa unilateral orientată; în sânul societăţii, unde ar aduce prea mult control şi prea multă luciditate; în natura umană însăşi, pe care o precipită către integrări sau alteori către desprinderi ce-i primejduiesc ființa. Pe de altă parte, sub raţiunea sa mai adâncă, trezită tocmai de spiritele lucide din lumea culturii, omul contemporan face, dimpotrivă, prea puţin (uneori refuză să facă orice, ca în cazul critic al tineretului occidental) şi cu siguranţă nu *crede* în ceea ce face. Ieşit din civilizaţiile închise şi rotitoare, ridicat astfel deasupra condiţiei istorice obligate, el nu ştie ce să facă, ori făptuieşte mai prost decât trebuie, aşa cum sub demonia tehnicii sale produce mai mult şi mai variat decât îi trebuie.

În acest ceas istoric, cronicarul nostru, care spusese „e bietul om sub vremi“, este desminţit. Vorba nu ar mai avea sens, pentru cineva care s-a desprins de formele obişnuite de *a fi în*, respectiv în istorie, ba care chiar o poate controla pe aceasta. Dar dacă vorba cronicarului s-a răsturnat, în sensul că astăzi omul este deasupra vremilor, ea nu s-a desminţit total. Din multe părţi ni se cere să spunem, asemănător vorbei vechi: „e bietul om deasupra vremilor.

Nu numai din perspectiva omului religios ființa umană s-ar zice că este de plâns, pentru faptul că a căzut la atât de mare cinste încât să-și stăpânească viața proprie și lumea, dar nici gândirea atee, filosofică ori științifică, nu spune câteodată altceva. Iar câte un gânditor ca Heidegger declară deschis despre timpul nostru: că este unul al puținătății, al carenței, al indigenței: „Zeit der Dürftigkeit«.

Acestui timp al puținătății, însă, i s-ar putea da alt nume sau alt înțeles, și atunci ar ieși de sub osândă, ba chiar și-ar putea arăta fața pozitivă. El este, poate, un timp al întrebării, *timpul înterogativității*. Omul nu s-a întrebat întotdeauna: a primit de obicei răspunsuri, fie de jos, de la fire, fie de undeva prea de sus; sau a crezut că primește astfel de răspunsuri. Câtă vreme timpul său omenesc era împletit cu timpul real, acesta venea să aducă, în ultimă instanță, răspunsuri definitive. Întrebări nu-și pune ființa umană decât în sânul timpului rostitor; iar dacă în istoriile prinse în timpul mitic omul și-a pus întrebări (ce este și devine pe lume? cum ar putea el însuși să se ridice la altă devenire și ființă?), întrebările acelea s-au împăcat și ele cu răspunsurile timpului real, ca la Greci. Timpul logic în schimb, ca altă formă de timp, una a punerii în rost controlat, s-a deslipit de timpul real și a devenit o unealtă a omului. Iar marea noutate de după Hegel, și oarecum împotriva lui, este că timpul logic („dialectic“) nu se acoperă cu cel real. Dar dacă este așa, atunci el aduce deschidere, respectiv așează pe *om* în orizontul întrebării.

De altfel și pe o altă linie trebuia să se ajungă la un Timp al întrebării: anume prin însăși adâncirea în temporalitatea pe care a adus-o istorismul, respectiv conștiința istorică a omului, de dată atât de recentă. Pe un om al prezentului, care era un om al timpului real, istorismul a venit să-l scoată din prezent, trimițându-l la o formă de neființă, la trecut. Ieșit astfel din prezent, prin viziunea nouă a istoriei, omul întâlnea neființa. Dar sânt două feluri de neființă, cu mișcări diferite (trecutul se depărtează spre neființă, pe când o altă formă de neființă, ce stă să vină, a „venitorului“, se apropie de noi), și ele au structuri diferite. Neființa trecută nu numai că e lipsită de actualitate dar a pierdut și orice virtualitate, ridicându-se la esență înghețată; cea viitoare în schimb, este doar virtualitate. Iar așa fiind, ea dă deschidere unei istorii conștiente de sine.

Totul duce așadar la deschidere și întrebare, într-o lume în care principala dimensiune a timpului este viitorul. Sântem în ceasul întrebării. Niciodată omul nu s-a întrebat atât de mult despre lume și sine. Filosofia

trebuie atunci să reînceapă de la tema întrebării; sau de la această stranie întrebare neîntrebată care este „a fi întru“.

A TREIA INTRODUCERE

CUMINȚENIA PĂMÂNTULUI

Către anul 2000, scria Paul Morand prin anii douăzeci, „operele lui Brâncuși vor împodobi piețele lumii întregi“. S-ar putea să nu se întâmple chiar așa cum imagina scriitorul francez, dar ar fi extrem de recomandabil ca una cel puțin din operele sculptorului să figureze în toate piețele lumii: „Cuminţenia pământului“.

Într-adevăr, nu se ştie dacă la un moment dat nu va veni în inspecţie pe pământ vreun intendent cosmic, însărcinat cu supravegherea părţii acesteia mai secundare a galaxiei noastre, care să ne întrebe: „Sânteţi cuminţi? Este cuminte Pământul? Sau să trimitem din cosmos o cometă ca să măture viaţa de pe el?“

Ne putem închipui că în clipa aceea unii oameni politici de pe Terra se vor grăbi să se ascundă, cîţiva mari fizicieni vor lăsa capul în jos şi, în iipsa cuiva care să spună deschis dacă pământul este cuminte ori nu, s-ar putea ivi un copil, ca în basmul lui Andersen, care să fi silabisit pe soclul statuii titlul ei şi care să răspundă arătând-o: „Dar sântem cuminţi. Iată Cuminţenia Pământului“. Atunci intendentul cosmic s-ar uita la ea — şi ar fi sorţi ca pământenii să scape cu viaţă, în măsura în care acela ar înţelege, cât de cât, ce vrea să exprime sculptura.

Şi totuşi ceva enigmatic stăruie în ea, chiar pentru pământenii care au contemplat-o. Un poet român, nu mai neînsemnat decât Arghezi, a îndrăznit s-o compare cu Sfinxul, declarând că „nu e întrecută decât în proporţii şi durată de portretul fratelui mai bătrân, Sfinxul.“ Dar un medic, tot român, a decretat că este vorba de „o idioată mongoloidă“ — în ironie denumită de către sculptor „Cuminţenia pământului“ — afirmaţie pe care omul de ştiinţă a încercat onest să o dovedească, fotografiind o debilă senilă din regiunea de obârşie a sculptorului, în exact poziţia femeii din statuie. Între aceste două caracterizări se înscrie orice interpretare a Cuminţeniei Pământului, probabil şi cea a eventualului străin din cosmos.

Să pornim atunci de la idioata mongoloidă. Eminentul medic care a pus un diagnostic atât de precis pare a nu fi observat un lucru: că femeia reprezentată în statuie este idioată doar pe jumătate, respectiv în jumătatea stângă. În partea dreaptă, ea reprezintă câteva sigure indicii de redresare din idioţie, chiar de rafinare. Există într-adevăr în statuie o subtilă disimetrie, pe care nu numai spectatorul ei obişnuit nu o înregistrează, dar nici unii dintre

criticii de artă n-o relevă. Cum să reproşezi unui antropolog şi medic că n-a surprins-o?

Totuşi, iată, printre elementele ce creează disimetria, două sau trei sânt izbitoare şi ar putea fi înregistrate chiar într-o reproducere fotografică. În primul rând capul femeii are normal în partea stângă o ureche; în partea dreaptă nu are. Aşa i-a plăcut lui Brâncuşi să sculpteze femeia, fără urechea dreaptă. Pe urmă, în partea stângă se vede bine cum părul, această superioară expresie a animalităţii, este viguros implantat, linia de la care începe să crească fiind clar trasată. În partea dreaptă, în schimb, totul e „lisse“: obrazul se prelungeşte în sus, peste locul gol al urechii, şi trecerea lui în păr se face pe nesimţite, fără nici o linie de demarcaţie, ca şi cum părul s-ar fi afinat şi el. În sfârşit, ca un al treilea indiciu de disimetrie — aparent în orice reproducere frontală a statuii — sânul drept nu mai e lăsat să cadă, cu animalitatea iui laxă, ci este reţinut cu mâna stângă, de parcă aci, în partea dreaptă, maternitatea femelei ar sta să se curme.

Iar acum vin elementele care nu se pot vedea limpede în reproducere, dar care, deşi abia sugerate, sânt precise şi ele. Uşoara înclinare spre dreapta a capului încă s-ar putea surprinde şi în fotografie, dar faptul că guşa e puţin mai marcată în stânga (cumpănând oarecum aplecarea capului spre dreapta), ar putea fi socotit de privitor o simplă umbră a fotografiei. Şi totuşi aşa este: mica idioată are efectiv semnul clinic al idioţiei, cum vrea medicul, cel de a fi guşată. Numai că e guşată doar în jumătatea stângă. Pe de altă parte, faţă de nara dreaptă, care e mai bine marcată în jos, nara stângă e puţin mai ridicată, ca şi cum ar aparţine unei feţe mai teşite, mai primitive. Dar ceea ce cu siguranţă nu se vede în reproducere este faptul că pupila ochiului drept e imperceptibil mai mică decât a celui stâng, dar mai plină, ochiul dând impresia unei vederi mai pătrunzătoare decât a celuilalt. Iar o culme a disimetriei o aduce, în ultima instanţă, nu ceva natural, ci o notă accidentală: în colţul ochiului stâng, pe frunte, apare un intrând ca de lovitură, cu o uşoară tumefiere pe margine, de parcă efectiv am avea în faţă o fiinţă a naturii, cu păţaniile ei.

Ce trebuie să credem despre disimetria aceasta? Ea nu poate fi întâmplătoare şi negândită, la un sculptor ca Brâncuşi, care-ţi cere să admiţi, de pildă, dintr-un simplu indiciu de ordinul celor menţionate, că este vorba de Prometeu, în cazul unei simple ţeste ovale. Elementele deosebitoare sânt clare, chiar dacă n-ar fi acceptate ca introduse cu intenţie de artist toate. Pe de altă parte este la fel de clar că diferenţele sânt absolut

toate de natură să înnobileze jumătatea dreaptă față de cea stângă. Să nu fie un sens aici?

Există, pare-se, fiziognomiști care cred că pot citi caracterul omului din disimetria feței. Ei susțin că orice chip uman are efectiv o disimelrie; că jumătatea stângă a chipului exprimă partea feminină, cea dreaptă mascuiinul, și că ele reprezintă o bogăție de nuanțe, îngăduind caracterizarea omului respectiv. Să lăsăm pe fiziognomiști exercițiului lor, dar să păstrăm o clipă procedeul lor de a înfrânge simetria, căci în definitiv orice fel de a vedea Multiplul în Unu este o binefacere a spiritului. Nu s-ar putea oare deosebi, în chipul aparent unitar al statuii lui Brâncuși, o jumătate a naturii și una a reflexiunii, a umanului, a culturii?

Totul așadar în partea stângă ar putea fi natură brută și primitivism; totul în schimb se civilizează și umanizează în partea dreaptă. Părul este, în stânga, cel al unei ființe dintr-un trib african, în dreapta cel al unei pariziene; ochiul stâng, cu petele lui de pe pupilă, abia întrezărește, exact cât trebuie brutei, pe când celălalt e perfect uman; absența urechii pe partea dreaptă desprinde parcă de zvonurile lumii și sugerează un sens de interioritate al ființei aceleia, gușa se corectează în dreapta, și dacă femeia își reține cu mâna stângă sânul drept este poate că vrea să-l ascundă. Fruntea are în partea stângă urma unei lovituri cu piatra; sau poate mica idioată s-a ciocnit în stânga cu capul de o stâncă.

Este o stranie devenire în ființa aceasta, dacă te uiți mai bine la ea, o devenire pe care artistul a înscris-o acolo subtil, fără să aducă nici o deformație și nici un dezechilibru în identitatea ei umană. Nu numai că denivelarea dintre părți, aproape contrastul lor, nu aduce fisuri în identitatea ființei sculptate, dar identitatea ei este atât de bine asigurată încât de la ea se pot revendica o sumedenie de tipuri umane și idoli, ca de la o făptură arhetipală. Ea seamănă — s-a spus chiar din 1910, când a fost întâi expusă la București — cu zeițățile prememfitice din Egipt, cu figurile asirine, cu unele chipuri din lumea indică, cu anticele figuri mikeniene sau cu cele din aria thracică, așa cum mai recent s-a spus că amintește de idolii din Cyclade, de Venus din Lespugue, de unele chipuri din arta precolumbiană și neagră, de arta oceanică a lui Gauguin și din nou de arta thracică, atunci când s-a găsit la Hamangia, în Dobrogea, așa-zisul „Gânditor“ de acum 3000 de ani.

Dintr-o răsuflare imaginea Cuminteniei acoperă tot globul. Este universală cel puțin pentru pământeni, și ar fi greu de crezut că ea obține un

asemenea statut prin aceea că e subnormală. În orice caz, o imagine fără contur uman definit n-ar putea aminti de atâtea alte chipuri.

Şi totuşi, în ciuda identităţii ei sigure, este imaginea unei deveniri. Ceva se ridică aici spre omenesc; ceva se deplasează din stupiditatea animală spre cumînţenia umană. Să spunem şi: spre înţelepciune?

Este momentul să amintim că titlul românesc pe care l-a dat Brâncuşi nu vrea să spună „înţelepciune“; cel puţin nu dintr-o dată. Ionel Jianu a precizat în monografia sa (Paris, Arted 1963, pag. 39) despre cuvântul folosit de artist că are „mai multe accepţii în limba română: în afara celei de întelepciune, el semnifică şi un caracter paşnic, calm, lent şi reflectat, care nu este supus nici unei mânii“. În acest sens cuvântul românesc corespunde mai mult lui sophrosyne (temperanţă, prudenţă) din limba greacă, decât sophia (înţelepciune, iscusinţă). Ca adjectiv are exact forma latină „cum mente“, cu minte. Atâta tot spune cumînţenia: a fi cu minte, cu stăpânire de sine, cu bună aşezare. Dar ca şi sculptura însăşi, cuvântul folosit drept titlu nu exclude gândul înţelepciunii, ba chiar deschide către el, până şi etimologic, cu acea rădăcină „men“ de la mens, ce reapare în Minerva, în memini==îmi amintesc, sau în moneo==pun pe altul să-şi amintească, sfătuiesc, avertizez. Şi nu ducea corespondentul grec al cumînţeniei, sophrosyne, la o adevărată anchetă asupra înţelepciunii, cu dialogul „Charmides“?

Sculptura lui Brâncuşi poate apărea astăzi drept expresie a înţelepciunii *cel puţin* în sensul avertismeritului pe care-l dă ea omului sophiei, omului iscusinţei, care a convertit totul în abilitate tehnică. Dar de la început întruchiparea sculptorului exprima un fel de înţelepciune, dacă ne gândim că printre sensurile pe care le dă tânărul Charmides pentru înţelepciune este şi cel de a fi „o anumită formă de linişte“ ceea ce nu poate fi refuzat Cumînţeniei Pământului. Este şi ea „sophron“, în felul ei.

În fapt ea este cuminte şi chiar înţeleaptă, pentru că nu are nimic diabolic în ea. Fuga de dracul, acesta este începutul înţelepciunii, s-ar putea spune. Cumînţenia lui Brâncuşi nu are absolut nici o înrudire cu acela. Făptura poate fi enigmatică, dar nu e echivocă în nici o privinţă. Ca atare ea nu putea să fie nici inteligentă, nici frumoasă, nici activă.

O fiinţă categoric *inteligentă*, de pildă, nu ar putea fi Cumînţenia Pământului, în măsura în care inteligenţa are ceva echivoc în ea: cunoaşte şi răul, cu vorba lui Platon din „Hippias minor“. Întruchiparea din sculptură este însă străină de inteligenţă şi în orice caz e departe de a avea aceea

inteligenţă liberă, pe care ar fi trebuit s-o scoată în relief un chip sculptat, ce nu poate reda inteligența în elementul ei, cuvântul. Dar de la inteligenţă liberă până la diavol nu mai e decât un pas.

La fel Cuminţenia Pământului n-ar putea fi de-a dreptul *frumoasă*. De la „căderea biblică“ încoace, frumuseţea feminină are, la fel, ceva echivoc în ea. Nu ne putem împiedica s-o simţim, deşi vedem în ea prototipul speciei, iar Brâncuşi închipuie o Evă frumoasă mai presus de un Adam care trebuie să trudească. Nu mai putem primi în „echitatea“ lui, cum spunea tot artistul, mesajul frumuseţii feminine, care în orice caz nu ne este neutră. Dar nici o aluzie de frumuseţe nu face să tresară trupul femeii sculptate aici.

Iar deopotrivă nu apare nici vreun indiciu de *acţiune* imediată şi faptă, în fiinţa aceasta ghemuită şi cu talpa picioarelor bine lipită de pământ. Acţiunea este şi ea echivocă. Îi simţi riscurile în „Gânditorul“ lui Rodin, şi este o întrebare dacă nu cumva Cuminţenia a fost concepută ca o replică la acela, mai degrabă decât la „Vârsta de bronz“ cum s-a sugerat. Concentrarea din „Gânditor“ este în netă opoziţie cu destinderea din „Cuminţenie“, pe care diavolul, cu oricâte subtilităţi, n-ar putea-o ispiti să intreprindă ceva.

Poate faptul că nu are nici o urmă de diabolic în ea, laolaltă cu cel de a nu avea nici un fel de monstruozitate, face din Cuminţenie o imagine atât de universală. În liniştea ei, ea este o înţelepciune la nivelul pământului. La această treaptă, unde nu încap inteligenţă, frumuseţe şi acţiune, nu apar nici: stupiditatea, sluţenia şi infirmitatea. Statuia nu trădează nici un stigmat al răului. E situată pe linia precisă dintre frumos şi urât, bun şi rău, normal şi monstruos, ca un prunc ce n-are încă un chip şi un nume. Ceva ar putea, atunci, să se nască din plodul acesta al pământului.

Şi parcă efectiv stă să apară sau să *reapară* ceva. Făptura e adunată asupra ei însăşi, dar nu şi încovoiată. Linia spatelui ei este perfect dreaptă. În animalitatea fiinţei, rectitudinea vine să aducă o formă de trezie, aproape de inteligenţă viitoare; trunchiul perfect vertical dă parcă fiinţei o putinţă de frumuseţe, oricât ar lipsi orice aluzie la ea; iar întrucât făptura e strânsă dar nu şi încovoiată, o vagă posibilitate de faptă este totuşi prezentă în ea. Aici e o fiinţă vie, nu o renunţare.

Unei asemenea Cuminţenii şi înţelepciuni la nivelul cel mai de jos al omenescului, Brâncuşi i-a dat un titlu pe care nu l-a luat direct din folclorul românesc, aşa cum va lua pe cel de „Măiastra“ pentru pasărea sa. În mitologia populară a ţării sale există: frumoasa pământului, greul

pământului, uşurelul lui, fiul câmpului, urâţenia pământului, urechea pământului, dar nu şi cumineţenia pământului. Dacă însă nu a luat titlul direct din folclor, Brâncuşi purta folclorul îndeajuns cu el spre a reflecta ceva din cumineţenia ţărănească a lumii de care, în 1907, abia se desprinsese.

Şi totuşi în acelaşi timp el începe să reflecte, poate sub zguduirea Parisului, universalul. Un straniu gând în universal trece acum prin el, când are în faţă-i blocul de calcar crinoidal din catacombele pariziene, pe care-l va transforma în Cumineţenia Pământului. Poate îi vine în minte, în Parisul tuturor libertăţilor şi îndrăznelilor, că pământul însuşi se sminteşte câteodată, ieşindu-şi din ţâţâni. Poate că a spus „Cumineţenia Pământului“ spre a exorciza pământul.

Celelalte trei elemente ale lumii nu au nevoie să fie îmblânzite şi nu se spune „cumineţenie“ a aerului sau a apei. Focul este înţelepciunea însăşi, ca la Heraclit, prin el toate redevenind una. Acrul este destins şi indiferent, abia apa începe să fie elementul dezinvolturii vegetale şi animale. Dar numai pământu! poate da acces liber visului naturii şi până la urmă al naturii umane: devenirea întru fiinţă.

De aceea ar fi bine ca pe toate pieţile lumii să figureze „Cumineţenia pământului“.